TIJDSCHRIFT VOOR INDISCHE TAAL-, LAND- EN VOLKENKUNDE

UITGEGEVEN DOOR HET

KONINKLIJK BATAVIAASCH
GENOOTSCHAP VAN KUNSTEN
= EN WETENSCHAPPEN =





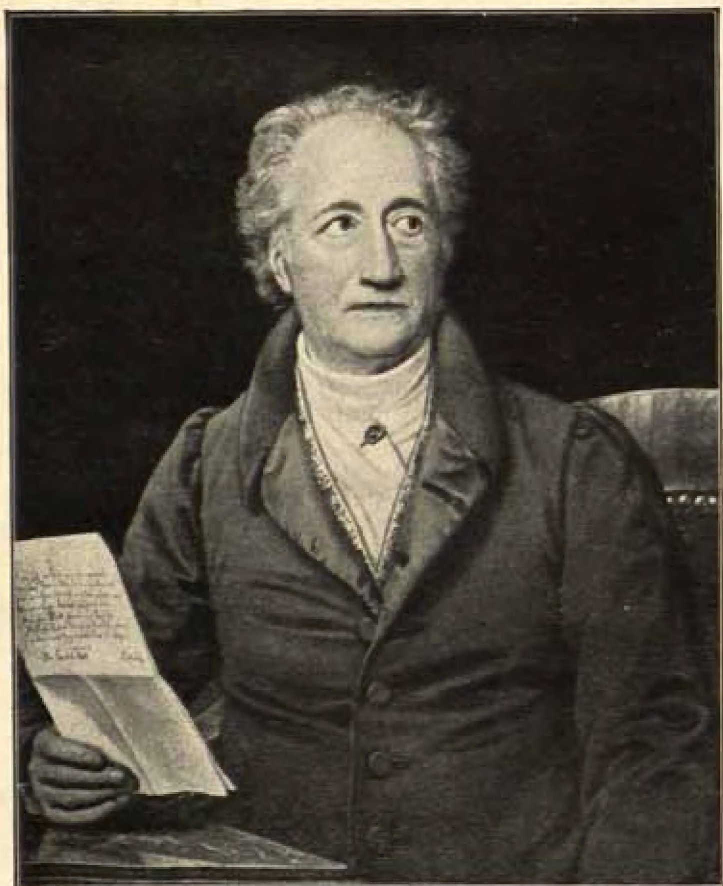
DEEL LXXII

1932

ALLE STUKKEN, HET TIJDSCHRIFT BETREFFENDE, TE ZENDEN AAN DE REDACTIE, p.a. MUSEUM, KONINGSPLEIN W. 12 – BATAVIA C.

INHOUD.

Boekbespreking. Blz.



GOETHE IN ZIJN 79STE LEVENSJAAR.
(Naar het portret van Jos. Stieler).

Goethe

1832 — 1932

Eerelid van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.

Den 22sten Maart aanstaande zal het honderd jaren geleden zijn, dat Duitschlands grootste dichter en alzijdige geleerde, Johann Wolfgang von Goethe, op 82 jarigen leeftijd te Weimar overleed. Allerwegen, in het bijzonder in zijn vaderland, maken de Goethevereerders zich op tot het bewijzen van eerbied en hulde op dien dag aan deze groote historische figuur.

Ook in Indië zal de dag van 22 Maart niet onopgemerkt voorbijgaan. Uit den kring der Directie van het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen zijn stemmen opgegaan, om in eene plechtige samenkomst der leden van het Genootschap den sterfdag van Goethe met eenigen luister te herdenken door het doen uitspreken van eene toepasselijke rede. Dat voorstel heeft dadelijk algemeenen bijval gevonden.

Van Goethe's schoonen verheven geest straalt nog altijd eene overweldigende bekoring en bezieling naar de menschheid uit. Goethe's leven en werken genieten nog immer eene groote belangstelling. Terecht hebben dan ook 's Genootschaps besturende leden besloten, die universeele figuur op den gedenkwaardigen dag te eeren, daarbij voor oogen houdende, hetgeen Bielschowsky in zijne uitmuntende en zeer veel gelezen Goethe-biographie zoo juist zegt: „Aber Goethe hört nicht nur einem Volk, er gehört der Welt. Neben Homer und Shakespeare ist er der einzige Weltdichter, der für alle Völker — und für alle Zeiten verständlich ist".

Het is naar mijne meening eene gelukkige gedachte der Redactie van het Tijdschrift, dat zij zich bij de Goethe-herdenking aansluit door de lezers hiernevens Goethe's beeltenis aan te bieden naar het schilderij van Jos. Stieler, vervaardigd in 1828, toen Goethe zich in zijn 79ste levensjaar bevond. Dit schilderij kan men aantreffen in de Pinakotheek te München. Het is wel des dichters meest bekend portret, daar het zijne indrukwekkende gestalte karakteristiek weergeeft in zijne laatste levensjaren.

Ook verheugt het mij, dat ik door de Redactie in de gelegenheid word gesteld, deze Goethe-herdenking te benutten voor het vastleggen in de uitgaven van het Genootschap van een daarin tot dusver onbekend gebleven feit, namelijk de benoeming van *Goethe* op 21 December 1826 tot *eerelid van het Bataviaasch Genootschap.*

Dat wij den grooten Goethe onder onze eereleden hebben mogen tellen, is zeker vermeldenswaard. Onze belangstelling gaat dadelijk uit naar de omstandigheden, waaronder zijne benoeming is geschied en de relaties, welke daarna met hem zijn onderhouden. Bovenal zal men belangstellen in brieven van Goethe, welke zich in 's Genootschaps archief mochten bevinden. Laat ik dadelijk ten aanzien van dit laatste den lezers alle illussies ontnemen. Ik heb alle bundels in het archief van 1826 tot en met 1836 grondig doorzocht, doch zeer tot mijn spijt tevergeefs voor wat betreft de aanwezigheid van eenig handschrift van Goethe. Wel echter vond ik de volledige gegevens over zijne benoeming en eenige door den secretaris van het Genootschap tot hem gerichte brieven.

Alvorens hieronder het weinige weer te geven, dat ik mocht ontdekken, dien ik te vermelden, dat de heer J. A. M. Rijk, oud-leeraar aan de 2de Openbare Handelsschool te Amsterdam, thans wonende te Bussum, mijne aandacht heeft gevestigd op betrekkingen, welke tusschen Goethe en het Genootschap moeten hebben bestaan.

De heer Rijk deelde mij eenigen tijd geleden het volgende mede: „In een onlangs verschenen werk staat, dat Goethe „in het begin 1827 door tusschenkomst van Jhr. Quarles „van Ufford boeken ontving van het Bataviaasch „Genootschap.

„Goethe schrijft er over aan den gouverneur van den „Erfprins; hij heeft een brief ontvangen, meldende de „aankomst van de boeken in Den Haag, maar hij kon „de handteekening niet ontcijferen en riep de hulp in „van Hertog Bernhard van Saxen-Weimar".

Aan het verzoek van den heer Rijk om ter zake in 's Genootschaps archief van de jaren 1826 tot en met 1829 nasporingen te doen, heb ik natuurlijk gaarne voldaan. Nu treft het ongelukkig, dat er tusschen de jaren 1826 en 1836, de deelen 12 tot en met 15 der Verhandelingen, een hiaat is in het afdrukken van de verslagen der vergaderingen. Aangezien Mr. der Kinderen voor de samenstelling van het lijvige gedenkboek, uitgegeven bij het 100 jarig bestaan van het Genootschap in 1878, het archief geheel heeft doorgewerkt en al het vermeldenswaardige daaruit heeft gepubliceerd, twijfelde ik niet, of een zoo belangrijk feit als de aanknooping van relaties met den wereldvermaarden Goethe moest in het gedenkboek vermeld staan. Tot mijne verwondering komt de naam „Goethe" daarin echter niet voor.

Op grond van dat feit meende ik te moeten betwijfelen, of Goethe ooit iets met het Genootschap te maken had gehad, totdat de heer Rijk na verdere briefwisseling mij mededeelde: „Dat Goethe inderdaad werken van „Uw Genootschap ontvangen heeft, blijkt mij o. a. uit „een brief van den Directeur van het Goethe- und „Schiller-Archiv te Weimar. De bedoelde werken waren „de tot dusver verschenen 11 deelen der Verhandelingen „van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en „Wetenschappen, die Goethe door tusschenkomst van „ „den Aufseher der öffentlichen Lehranstalt in Berlin „van der Vinne" gekregen heeft en die deze reeds den „1sten Februari 1827 aangekondigd had".

Deze gegevens verschaften meer zekerheid. De heer Jan van der Vinne, fiscaal bij den Raad van Justitie te Batavia, inspecteur over het lager en middelbaar onderwijs, later hoofdbaljuw en resident van Batavia, is van 1822 tot 1834 secretaris en penningmeester van het Genootschap geweest. Het loonde thans de moeite de archiefbundels blad voor blad om te slaan, waarbij de volgende resultaten werden verkregen.

In de algemeene jaarlijksche vergadering van 7 October 1823 werd tot correspondeerend lid van het Genootschap benoemd „*Ridder J. R. L. von Kirckhoff*, med. doctor, officier van gezondheid der 1ste klasse, lid der kommissie van geneeskundig onderzoek en toezigt, enz. te Antwerpen". Le chevalier de Kirckhoff toont zich in alles een zeer ijverig lid van het Genootschap. In zijne betrekking van vice-president-honorair van het Mineralogisch Genootschap te Jena, waarvan Goethe in dien tijd voorzitter was, tracht hij reeds spoedig wetenschappelijke banden te leggen tusschen dat Genootschap en het onze.

Medio 1826 schrijft de Kirckhoff in een zijner vele brieven het volgende aan Van der Vinne:

„J'ai eu l'honneur de vous marquer dans une de mes dernières missives que la Société de minéralogie de Jéna, dont je suis vice-président honoraire, désire être en relation avec la Société des sciences et arts de Batavia. Dans la supposition que ma proposition soit accueillie, je vous prierai de me désigner trois membres de votre Société, que je ferai agréger à celle de Jéna; [1]) et moi, je vous recommanderai de faire admettre au nombre de correspondans de votre compagnie:

1° *S. E. le Baron de Göthe*, ministre d'Etat et conseiller privé de Saxe-Weimar, président de la Société grand-ducale de minéralogie de Jéna, membre de la plupart des sociétés savantes de l'Europe et de l'Amérique, grand' croix et commandeurs de plusieurs ordres, etc. etc. à Weimar;

[1]) Vous et M. Blume ne serez pas oubliés.

2° *le docteur Lenz*, directeur de la même Société, conseiller des mines, professeur de minéralogie et de géographie à l'Université de Jéna, doyen de la faculté de médicine, etc.

Si la chose est possible, je vous prierai de faire associer également à votre société, *M. le baron de Stassart*, membre de la 2de chambre des états généraux et de plusieurs académies et sociétés savantes, auteur de divers ouvrages; et *M. Jer. van Rensselaer*, D.m., directeur de l'académie américaine des beaux arts, secrétaire général du Lycée d'histoire naturelle de New-York, membre d'un grand nombre de Sociétés savantes, auteur d'un ouvrage remarquable sur la géologie — vous pourriez, monsieur, m'adresser les diplômes — je m'empresserais de les faire parvenir à leur destination".

Bij brief van 21 Juli 1826 dient de Kirckhoff opnieuw bovenstaande voordracht in. Hij verzoekt de candidaten thans te benoemen tot „membres honoraires ou correspondans" en breidt tegelijkertijd het gezelschap, waarin Goethe wordt voorgedragen uit, met „les savans suivant honorablement connus par leurs ouvrages: les docteurs Fuchs, Hand, et Güldenapfel, professeurs à l'université de Jéna, les docteurs Schwabe et Gerson, M. van den Bosch et le chevalier de Camberlyn d'Amangies".

In dat schrijven deelt de Kirckhoff tevens aan Van der Vinne mede, dat hij hem en Dr. Blume heeft voorgedragen tot eerelid van het reeds meer genoemde genootschap te Jena. Bij brief van 8 October d.a.v. kondigt hij deze benoemingen aan en maakt hij melding van de toezending van de diploma's.

De eerste voordracht van von Kirckhoff van 10 Juni 1826 wordt in de gewone vergadering van Besturende Leden van het Genootschap op 9 November 1826 ter tafel gebracht. Besloten wordt:

„Op de lijst der candidaten voor het honorair lidmaatschap te plaatsen den *Baron von Göthe* — en op die voor de corresponderende Leden, de Heeren Lenz,

en van Rensselaer, waarvan de Heer de Kirckhoff mede zal worden geïnformeerd".

In de algemeene vergadering van Donderdag, den 21sten December 1826, gehouden in het Genootschapshuis op Rijswijk, volgt thans de benoeming van die heeren. Het Besturend Lid, de heer D. Lenting, neemt „bij indispositie van den Heer President Mr. P. S. Maurisse" het voorzitterschap waar. Punt 3 der notulen, die evenals de notulen der vorige vergadering niet in de Verhandelingen zijn afgedrukt, houdt het volgende in:

„De Heer waarnemend voorzitter geeft daarna der vergadering te kennen, dat, ofschoon bij een vroeger Besluit van Besturende Leden was geproponeerd, om tot de benoeming der nieuwe Leden van het Genootschap bij wijze van balotage te procedeeren, ZEd. echter niet vermeent, dat deze manier van verkiezen op de honoraire en correspondeerende Leden van toepassing zal kunnen wezen, als wordende daartoe alleen personen van eenen algemeenen Letterkundigen roep of eenen hoogen stand in de Maatschappij voorgedragen, voor dewelken zoodanige verkiezing niet vleiend zoude zijn; ZEd. verzoekt dienaangaande de gevoelens der aanwezige Heeren Leden te mogen vernemen, dewelken zich allen met dat van den Heer Voorzitter vereenigd hebbende, men is overgegaan tot de benoeming bij openbare stemming der onderstaande Heeren tot

Honorair Lid:

Z. Exc. den Baron von Göthe, Minister van Staat en Geheimraad van den Groot Hertog van Saxe-Weimar, etc.

Tot *Correspondeerende Leden:*

(volgens een tiental namen, waaronder Prof. Dr. Lenz en Dr. F. van Rensselaer)".

Van zijne benoeming tot honorair Lid van het Bataviaasch Genootschap kreeg Goethe kennis uit een schrijven van Van der Vinne, gedagteekend 1 Februari 1827, van den volgenden inhoud (letterlijk overgenomen):

Hochgeborner Herr!

Mit den Gefühlen der grössesten Dankbahrkeit habe ich das Diploma von Ehren-Mitglied der Jenaischen Mineralogischen Societät empfangen; obgleich ich mich dieser Ehre unwürdig erkennen muss, werde ich doch, sobald ich in einem Kreisz stehen werde, worin meine Amtsverrichtungen mir die Zeit gönnen, mich mit den Studien dieses so interessanten Theils der natürlichen Wissenschaften zu beschäftigen, auch gerne alles beyzutragen suchen, was in meinen geringen Kräften steht, um dieser gelehrten Gesellsschaft und Ew. Excellenz, Ihrem würdigen Presidenten besonders, Beweise meiner thätigen Dankbahrkeit zu geben.

Hinbey bin ich so frei die bis jetzt das Licht sehenden 11 Theile der Verhandelungen Unserer Gesellschaft zu fügen, ausgenommen (den) 5en und 8en von welchen ein neuer Druck sich unter der Presse befindet und welche ich bey der ersten Gelegenheit schicken werde. Mit der Bitte dieses geringfügige Werk als ein Geschenk für die Societät annehmen, und ihm einen Platz in der Bibliothek derselben gönnen zu wollen.

Mit der Bitte, dasz Ew. Excellenz die Versicherung meiner tiefen Hochachtung wohlgefällig empfangen mögen, habe ich die Ehre mich zu nennen

Ew. Excellenz
unte . . . . Dr. . . . .
(J. VAN DER VINNE)

An Seiner Excellenz dem Herrn Bar. von Göthe, Geheimer Rath und Staatsminister von dem Groszherzog von Sachsen Weimar, Präsident der Mineralogischen Societät, etc. etc.

JENA.

Uit de archiefstukken blijkt, dat den 26sten Januari 1827 „per het schip *De Vijf Gezusters*, kapitein J. J. Bonn", drie paketten inhoudende het 1e — 4e, 6e, 7e 9e en 10e deel der *Verhandelingen* van het Bataviaasch Genootschap met een geleidebrief aan het adres van Z. E. den Baron von Göthe te Jena zijn verzonden.

„Per het schip *Katwijk*, kapitein „Stelling", volgt 6 Februari d.a.v. weder eene bezending brieven en paketten aan Goethe, waaronder waarschijnlijk het diploma. Ook M. le Chevalier de Kirckhoff krijgt met die gelegenheid een langen brief van Van der Vinne, waaruit ik allereerst het volgende aanhaal:

„J'ai l'honneur de vous prévenir que Mr. von Göthe a été nommé membre honoraire et M. M. Lenz et van Rensselaer membres correspondans de la Société de Batavia, et que j'ai cru devoir leur adresser les diploma et les differens volumes des dix actes de la Société directement pour vous éviter des frais de port considérables.
Avec beaucoup de satisfaction j'ai reçu le Diplôme de membre honoraire de la Société de mineralogie de Jéna, dont cette célèbre Compagnie a voulu m'honorer sur votre proposition".

Vervolgens kwijt Van der Vinne zich van de opdracht hem verstrekt door de Besturende Leden, om de Kirckhoff een weinig te remmen in zijne voordrachten tot benoeming van honoraire en correspondeerende leden — na de lijst van 21 Juli 1826 was weer een nieuwe binnengekomen — op de volgende wijze:

„La Direction n'a pas admis plusieurs de ces Messieurs, considérant que, pour autant qu'elle était informée, ils ne jouissaient pas d'une réputation Européenne et qu'ils étaient localement parfaitement inconnus, et encore que les cadres de la Société se trouvant remplies sur la proposition d'un seul de ses membres, quelque grande que sa réputation fut".

Deze mededeeling laat aan duidelijkheid niet te wenschen over. Le chevalier de Kirckhoff schijnt daardoor

nogal in zijn wiek te zijn geschoten, en het regent brieven en boekwerken om aan te toonen, dat zijn candidaten slechts te Batavia „localement parfaitement inconnus" zijn. Het Bataviaasch Genootschap meent echter zijn wetenschappelijk aanzien zeer hoog te moeten houden, zoodat de Kirckhoff alleen maar voor enkele zijner candidaten zijn zin krijgt.

Uit de mededeeling van den heer Rijk blijkt, dat Goethe de zending boeken en waarschijnlijk dus ook het diploma van eerelid, niet heeft ontvangen door tusschenkomst van de Kirckhoff, zooals deze verzocht had, doch door tusschenkomst van Jhr. Mr. P. N. Quarles van Ufford. Deze heer was President van de Rechtbank in eersten aanleg te Haarlem en Voorzitter der Nederlandsche Huishoudelijke Maatschappij aldaar. Den 2den Februari 1825 werd hij benoemd tot Honorair-lid van het Genootschap. Uit 's Genootschaps archief blijkt alleen, dat alle zendingen van het Genootschap over het Ministerie van Koloniën gingen. Zij werden kosteloos vervoerd met de Factorijschepen.

Dat de betrekkingen tot Goethe zich niet beperkt hebben tot het zenden van de Verhandelingen, moge blijken uit onderstaand schrijven aan Goethe van 14 November 1829, een rondschrijven, dat ook naar andere eereleden is uitgegaan:

„Besturende Leden van het B. G. v. K. en W. van oordeel zijnde, dat eene levendige briefwisseling met de beoefenaars van Wetenschappen en Kunsten in andere werelddeelen en de mededeeling van werken van een algemeen belang, die in het licht verschijnen een der hoofdmiddelen is, om de banden der beoefenaars van wetenschappen, zonder de afstanden te achten, nauwer en nauwer te samen te trekken en op die wijze wederkeriglijk nut te stichten, hebben mij opgedragen Uw HEdG. een exemplaar van de volgende werken ten geschenke aan te bieden; als:

1° Bijdragen tot de flora van Nederlandsch-Indië met platen door C. L. Blume. M. D.;

2° Maleisch Woordenboek zamengesteld door P. P. Roorda van Eysinga;
3° Maleische Spraakkunst vervaardigd door den heer Ch. van Angelbeek;
4° Verhandeling over het Maleische werk getiteld Hhikayat Isma Jatiem, door den heer P. P. Roorda van Eysinga;

allen vruchten van den ijver voor de Wetenschappen van eenige der leden van dit Genootschap, waarvan er helaas! reeds één, in een jeugdigen ouderdom aan zijnen ambtelijken werkkring en de wetenschappen door den dood is ontrukt; hoe schaarsch en zelden ons in deze Gewesten ook het geluk ten deel moge vallen eenig werk van een wezenlijk belang te zien geboren worden, ben ik echter overtuigd, dat het voor UHEdG. niet onaangenaam zal zijn deze blijken van den ijver en de moeite die de vervaardigers van dezelven aan den dag hebben gelegd te ontvangen".

De secretaris van het Bat. Gen.
van K. en W.
J. VAN DER VINNE

Nog een laatste schrijven van Van der Vinne aan Goethe, ook een aanbiedingsbrief van edita van het Genootschap, trof ik aan in den bundel 1832. De brief, die Goethe vóór zijn dood niet meer bereikt heeft, is verzonden den 15den Maart 1832 „per het schip *Zeemanshoop*, kapitein Witsen".

De inhoud luidt als volgt:

Batavia, den 16 Februari 1832.

„De door den Heer. W. Marsden zamengestelde Ma-
„leische Spraakkunst en woordenboeken, door den
„Heer C. P. J. Elout vertaald en verrijkt zijnde, hebben
„Besturende Leden van het Bataviaasch Genootschap
„mij opgedragen U. Ex. een exemplaar van dat werk
„ten geschenke aan te bieden.

De secretaris".

Bij brief, gedagteekend Jena, 3 September 1832 dankt Dr. Carl Fridrich Bachman voor de toezending van deze werken. Hij deelt mede, dat Prof. Lenz om zijn hoogen leeftijd is afgetreden als Director der Grosz-herzogl. Mineralog. Gesellschaft, doch zwijgt over het overlijden van Goethe. Hij verzoekt verder toezending van geognostische en andere producten voor het Museum te Jena (Dr. Blume had indertijd reeds gezorgd voor de toezending van zaden van Indische planten) en spreekt de hoop uit op nauwe samenwerking.

In de algemeene vergadering van 6 Maart 1834 — Van der Vinne was toen juist met 2 jaren verlof voor zijne gezondheid naar Europa vertrokken — deelde de voorzitter, de Weleerwaarde Heer D. Lenting, de vergadering mede, „dat aan het Genootschap door den dood ontrukt was: het Honorair Lid de alberoemde von Göthe". In het voorberigt van het 16de deel der Verhandelingen, uitgegeven in 1836, vindt men op blz. VI deze woorden vermeld.

Ziet daar alles, wat er in het archief te vinden is omtrent de betrekkingen tusschen Goethe en het Bataviaasch Genootschap. Men zou zeker in antwoord op het hem aangeboden eerelidmaatschap en de hem toegezonden werken van het Genootschap enkele bedankbrieven verwacht hebben. Hoe gaarne zou ik ze hebben gevonden! Dat zij niet in het archief zijn aangetroffen, is natuurlijk nog geen bewijs, dat zij niet zijn toegezonden. Integendeel, een man als Goethe zal ongetwijfeld de hoffelijkheid hebben gehad de eerbewijzen van het Genootschap te aanvaarden en te beantwoorden. Naar mijne meening zal een en ander uit het archief zijn verdwenen, zooals er zooveel ontbreekt uit de eerste vijftig jaren van 's Genootschaps bestaan.

Dr. Drewes vestigde mijn aandacht op de „Noten und Abhandlungen", door Goethe zelf bij zijn „West-östlicher Divan" gevoegd. Men vindt daar onder het hoofdje „Neuere und neueste Reisende" o.m. het volgende:

Von den Himalaja-Gebirgen herab sind uns die Ländereien zu beiden Seiten des Indus, die bisher noch märchenhaft genug geblieben, klar mit der übrigen Welt in Zusammenhang erschienen. *Ueber die Halbinsel hinunter bis Java können wir nach Belieben, nach Kräften und Gelegenheit unsere Uebersicht ausdehnen und uns ins Besonderes unterrichten ; . . . . .*"

Het zou zeker wel een genoegdoening voor ons kunnen zijn, wanneer hierbij ook gedacht kon worden aan de uitgaven van het Genootschap, welke hem alle zijn toegezonden geworden. Echter laten de jaren dat niet toe. Goethe's West-östlicher Divan verscheen reeds in 1819.

Dat de Redactie van het Tijdschrift het weinige, dat mijn onderzoek heeft opgeleverd, nog waardig keurt om hier te worden afgedrukt, moge naast een gepast gevoel van trots op het bezit van Goethe als eerelid, bovenal een bewijs zijn voor de groote vereering, die wij allen den onsterflijken Goethe toedragen.

C. C. F. M. LE ROUX.

Banggaische Studiën

door

Dr. ALB. C. KRUYT

I. HUWELIJK EN GEBOORTE IN DEN BANGGAI-ARCHIPEL.

Wanneer ik van Huwelijk en Geboorte in den Banggai-archipel spreek, heb ik alleen het oog op de inheemsche gebruiken van deze eilandbewoners. Op het eiland Banggai, in het Oosten van het eiland Peling en verder overal verspreid langs de kusten zijn Banggaiers tot den Islam overgegaan en dezen hebben het Mohammedaansche huwelijksrecht met de daaraan verbonden gebruiken min of meer volledig overgenomen. Over dit laatste zal ik niet spreken en alleen waar deze bekeerde eilanders gewoonten van het oude inheemsche huwelijk, zij het dan eenigszins vervormd, hebben aangehouden, maak ik hiervan melding. Hetzelfde geldt van hen die tot het Christendom zijn overgegaan en die nu de Christelijke (Westersche) voorschriften in deze volgen.

Aan mijn mededeelingen laat ik de opmerking voorafgaan, dat de eilanden van den Banggai-archipel door een en hetzelfde volk bewoond worden. Ze vallen echter in twee groepen, die in taal alleen dialektisch verschillen en in adat slechts in onderdeelen van elkaar afwijken. Een deel van deze verschillen komt nog op rekening van den Islam, onder welks invloed de groep, die het Oosten van dit eilandenrijk bewoont, meer heeft gestaan dan zij die de westelijke helft bezetten.

De eerste groep noemt zich mian (mensch) Banggai de tweede mian Sea-sea. Waar ik onderlinge afwijkingen tusschen de beide groepen aanwijs, zal ik deze namen ter onderscheiding gebruiken.

Huwelijk tusschen verwanten.

Algemeen geldt de regel in den Banggai-archipel, dat volle neef en nicht met elkaar mogen huwen; het komt er hierbij niet op aan, of de vaders broers, de moeders zusters, dan wel of de moeder van de eene partij de zuster is van den vader der andere. Een paar zegslieden onder de mian Banggai zeiden, dat sommige menschen tegenwoordig een huwelijk tusschen neef en nicht niet graag zien, omdat dit „warm" zou zijn. Maar vroeger was dit niet het geval. De ex-hoekoem toea van de hoofdplaats zei mij, dat onder de Mohammedanen aldaar en in den omtrek een huwelijk tusschen broers kinderen en tusschen zusterskinderen geoorloofd is; zoo ook tusschen broers- en zusterskinderen, mits de bruid een dochter van den broer en de bruigom een zoon van de zuster is; in het omgekeerde geval is het laatstgenoemde huwelijk niet geoorloofd. In Bongganan op Peling (mian Banggai) werd mij verteld, dat alleen broerskinderen niet met elkaar mogen huwen, maar de kleindochter van den eenen broer, geboren uit zijn dochter mag met den zoon van den anderen broer huwen. Deze bepaling is vermoedelijk onder vreemden invloed ontstaan, daar in Bongganan veel vreemdelingen wonen.

Onder de mian Sea-sea beweert men een huwelijk tusschen neef en nicht in alle gevallen graag te zien: de bruidsschat (*sai*) is dan gering, omdat de goederen toch in de naaste familie blijven. Een eigenaardige restrictie op het huwelijk van neef en nicht hoorde ik te Gonggong op het eiland Banggai: het huwelijk tusschen volle neef en nicht is goed; twee jongelieden, wier grootvaders broers, wier grootmoeders zusters of wier grootvader eenerzijds en de grootmoeder ander-

zijds broer en zuster zijn, mogen niet met elkaar huwen. Bepaald verboden is zoo iets niet, maar men gelooft, dat die twee, als ze samen huwen, niet lang zullen leven. Daarom wordt deze bloedverwantschap *motolian baloe* „verwantschap, die het weduwnaar-(weduwe-) schap met zich brengt". Dit geloof staat in verband met de kracht die aan even en oneven getallen wordt toegeschreven, die ongeluk en geluk brengen.

Twee broers mogen met twee zusters trouwen, maar men denkt, dat in zoo'n geval het eerst gehuwde paar spoedig zal sterven. Daarom wordt bij zoo'n huwelijk een groot varken geofferd, ten einde het kwaad, dat het tweede huwelijk voor het eerste zou kunnen opleveren, weg te doen. Het huwelijk van een man met de zuster van zijn zwager is ook geoorloofd, wordt zelfs graag gezien; zoo'n huwelijk heet *poala bangoen* „genomen om op te richten".

Bloedschande.

Wanneer in den ouden tijd bloedschande (*sele*) in den ergsten graad, d.i. van ouder en kind, van oom (tante) en nicht (neef), en van broer en zuster had plaats gehad, werden beide schuldigen onvoorwaardelijk gedood, want dit was de eenige wijze, waarop het kwaad, dat uit zulk een verbintenis voortkomt, kon worden bezworen. Het bedrijven van bloedschande toch doet alles mislukken: de akker gedijt niet, de jager vangt geen wild, elke onderneming faalt. Bovendien worden hierdoor allerlei natuurrampen (*monos*) opgewekt. Hieronder worden gerekend: overstroomingen, langdurige regens, het splijten van den grond, soms gepaard met het verzinken in de aarde van het dorp, waar het kwaad is gepleegd. Als broer en zuster het met elkaar gehouden hadden en de daad was alleen aan hun ouders bekend, werd het gevaar wel bezworen met het brengen van een offer aan de huisgoden (*kinoloboki dei pilogot*) en bleven de incestueuzen gespaard. Maar kwam het geval het Hoofd ter oore,

dan moesten ze worden gedood. Dit gebeurde bijna altijd door beide schuldigen in een groote van rotan gevlochten fuik, *boeboe,* of in een mand, *kapoetan,* te sluiten, hen een eind ver in zee te roeien en ze daar in het water te werpen.

Er zijn ook wel incestueuzen in huis met het zwaard gedood, maar dan werd gezorgd, dat hun bloed op den haard terecht kwam; want werd dit op den grond gestort, dan zou een natuurramp ontstaan (*monos*). In het Westen werden de schuldigen ook wel met de hand gewurgd (*pinook* van *pook*).

Er zijn ook lichtere gevallen van bloedschande, waarvoor de schuldigen niet gedood worden, omdat het kwaad dat door deze daad is opgewekt, van dien aard is, dat het door een offer kan worden teniet gedaan. Zoo'n plechtigheid heet *potatak sele* „de bloedschande uit elkaar halen (krachteloos maken)". Na afloop van deze handeling worden in sommige streken de twee incestueuzen als gehuwd beschouwd; in andere streken worden ze gescheiden; zochten de twee elkaar daarna weer op, dan werden ze in den ouden tijd gedood.

De bovenbedoelde plechtigheid heeft niet overal op dezelfde wijze plaats, maar de grondgedachte is steeds gelijk. Men neemt bijv. een hoen en roept de huisgoden aan om hen mede te deelen, dat dit hoen gedood zal worden om de bedreven bloedschande weg te doen. Het hoen wordt ook toegesproken en aan den vogel wordt opgedragen de bloedschande „weg te brengen". Dan wordt de vogel onder een omgekeerde aarden kom gezet, waarna kom en hoen met een stuk hout stuk dood gestampt worden. De overblijfsels van beide worden weggeworpen. Wanneer men zoo niet doet, verklaarde men mij, zouden de huisgoden het huwelijk van die twee „afsluiten", d.i. ze zouden geen kinderen krijgen.

Een eenigszins andere methode is om drie in elkaar geplaatste kommetjes in een gat in den grond te zetten; daarover wordt een zwart hoen geslacht, zoodat het

bloed in de bovenste kom vloeit; met dit bloed worden voorhoofd en handen van de beide schuldigen aangestreken. Verder worden in die kom eenige hoofdharen van beiden gedaan en een ei dat door die twee is aangeraakt. Dan roept de priester de huisgoden aan en verzoekt hen het kwaad af te wenden, dat uit deze verbintenis kan voortkomen. Daarna slaat hij de drie kommen stuk. Gebeurt er na enkele maanden iets, dat wordt opgevat als een gevolg van deze min of meer incestueuze verbintenis, dan wordt de plechtigheid herhaald, maar nu met vijf kommen. Blijkt dit later nog niet voldoende te zijn om het werkende kwaad te niet te doen, dan doet men het nog eens weer met drie kommen; zoo kon het afwisselend doorgaan tot zevenmaal toe.

In Tinangkoeng zijn het zes kokosdoppen op elkaar met als zevende laag een aarden schoteltje, waarin kokosmelk. Dit heele stapeltje wordt met een stuk hout of een staaf ijzer kapot geslagen, nadat men heeft verkondigd, dat het de door N.N. gepleegde bloedschande is, die men hierbij vernietigt.

De hier beschreven wijzen om bloedschande en haar gevolgen weg te doen worden in het Oosten in praktijk gebracht. In Boelagi en Tatabãoe in het Westen worden de twee schuldigen naast elkaar op den grond gezet en achter hun rug worden een gebonden hond en varken neergelegd, waarvan het touw door de twee wordt vastgehouden. Dan spreekt de priester (*talapoe*): „Neem dezen hond en dit varken, opdat het kwaad van de bedreven bloedschande ons niet treffe!" Als de dieren gedood zijn, drukt de priester de hoofden der twee tegen elkaar en legt er twee omgekeerd op elkaar geplaatste aarden borden op. Zoo liggende tikt hij de borden met een kapmes in tweeën, waarbij hij spreekt: „Hemelheer (Tememeno), hier hakken wij de borden door, wil ons geen onheil zenden!" Het mes waarmee de borden zijn stukgemaakt, wordt het eigendom van den priester. Deze plechtigheid heet *pongoesol* „om een

eind aan iets te maken". De twee lieden voor wie dit is gedaan, worden daarna van elkaar verwijderd. Soms werd in den ouden tijd de man naar een ander eiland gebracht. Zochten de twee elkaar daarna op, dan werden ze gedood.

In Kindandal op Liang (Midden-Peling) wordt op het hoofd van elke schuldige een aarden pot geplaatst, die met een bord is toegedekt. Na de aanroeping, die dezelfde is als boven is medegedeeld, wordt van 1 tot 7 geteld en dan worden potten en borden stuk geslagen. Een oude man te Gonggong op het eiland Banggai vertelde mij, dat het doorhakken of stukslaan van aarden borden, kommen of potten van later tijd is; oorspronkelijk werden alleen een hond en een varken geslacht. Bij het aanroepen van de stamouders, *pilogot*, zei hij, wordt gedacht aan de oerouders, die als broer en zuster met elkaar hadden moeten huwen, omdat er nog geen andere menschen waren: deze incestueuze voorouders, nu goden geworden, zouden het kwaad, dat uit bloedschande voorkomt, afwenden.

Kinderverloving.

Het komt voor, dat twee ouderparen met elkaar afspreken, dat hun kinderen samen een paar zullen worden. De ouders van den jongen geven dan aan die van het meisje een of ander geschenk, bijv. een lap katoen, dat *balanda* (Mal. *belandja*), geld tot bestrijding van de kosten der opvoeding, heet. Wanneer het meisje ziek is, geven de ouders van den jongen een hoen om dit aan de huisgoden, *pilogot*, voor haar herstel te offeren. Als het meisje, groot geworden, niet met den jongen wil huwen, moeten haar ouders *pongokolo besi* „om het zwaard te laten liggen" geven, opdat de weigering niet bloedig gewroken zal worden. Deze boete bestaat in eenige lappen katoen. Wil de jongen geen gevolg geven aan de afspraak van zijne ouders, dan gebeurt er niets.

Huwelijksaanzoek.

Als een meisje ten huwelijk zal worden gevraagd, wordt daartoe iemand gebruikt, die zulk werk al meer heeft gedaan, een soort van bemiddelaar, die den naam draagt van *tetean* „brug". De werkzaamheid van den bemiddelaar eindigt niet na het doen van het aanzoek, maar hij blijft in functie gedurende den tijd der verloving van de twee jongelieden. Als het meisje of haar ouders eenigen wensch hebben, of wanneer ze over een of ander, dat de jongen of zijn ouders gezegd of gedaan hebben, verstoord zijn, of wanneer een en ander voor de voltrekking van het huwelijk in orde gemaakt moet worden, is het steeds de *tetean*, die woord en wederwoord tusschen de beide huizen overbrengt. Als loon voor zijn bemoeienis ontvangt hij een *kandari*, een koperen schaal met voet.

De bemiddelaar, die een man of een vrouw kan zijn, brengt een gevulde sirihdoos en tabak aan de ouders der bruid. Hij legt dit geschenk voor hen neer en zegt: „Wij komen land huren om daarop een akker aan te leggen". Gewoonlijk luidt het antwoord: „We hebben geen land ter beschikking". De bemiddelaar zegt dan: „We hebben gehoord, dat er wèl land is". Dan volgt het antwoord: „Misschien is er wel land beschikbaar; of dit het geval is of niet zult ge over 4, 5 dagen vernemen". Dit aanzoek doen heet *montinggoli*.

Gewoonlijk wordt er in het gezin van het meisje niet veel over het aanzoek gepraat: het meisje en haar ouders geven alleen hun stemming tegenover het aanzoek te kennen door van het gezondene te pruimen, dan wel het onaangeroerd te laten staan. Wanneer het meisje twee dagen lang den inhoud van de doos ongebruikt gelaten heeft, is dit een bewijs, dat ze den jongen niet wil. Het geschenk wordt dan zonder meer teruggezonden. Wordt hiermee langer dan twee dagen gewacht, dan moet de sirihdoos vergezeld gaan van een geschenk, gewoonlijk een aarden bord (*mansanal*).

Als het aanzoek is aangenomen, wordt daarvan aan het betrokken gezin geen kennis gegeven, maar dit moet den uitslag zelf opmaken uit de omstandigheid, dat de sirihdoos niet terugkeert. Overal verzekerde men mij, dat rekening gehouden wordt met den wensch van het meisje en dat het huwelijk niet doorgaat, als zij het niet wenscht. Van den anderen kant gaat het huwelijk ook niet door, wanneer de ouders den man niet als schoonzoon begeeren.

Wanneer de ouders van het meisje het aanzoek van de hand wijzen, terwijl de jonge man zeker is van het hart van zijn beminde, wordt getracht de toestemming harer ouders te koopen door het geven van een varken, een geit of een gong; dit heet *pongoloeli* „wat tot middel dient" om namelijk de ouders over te halen. Is het meisje afkeerig van den jongen, dan gebruikt men wel middelen om haar liefde op te wekken. Daaronder behooren ook de tranen van de zeekoe (*lioeng*), een voor Celebes universeel liefdesmiddel; deze tranen worden met andere dingen vermengd en in het voedsel van het meisje gedaan. Als de jongeling wat hoofdhaar van het meisje machtig kan worden, laat hij dit in den wind heen en weder waaien: dan zal het hart van het meisje heen en weer slingeren naar den jongen en ze zal naar hem verlangen.

Als de huwelijksbemiddelaar nu weer eens in het huis van het meisje gaat hooren, hoe de zaken staan, vraagt de aanstaande bruid een en ander als geschenk. Dit zijn vast staande voorwerpen: een schelpen armband (*boeso*), een sirihdoos, een sarong en een baadje. Dit draagt den boven reeds genoemden naam van *balanda*. Bij die gelegenheid wordt ook afgesproken over hoeveel nachten de beide ouderparen samen zullen komen om over den te betalen bruidsschat (*sai*) te spreken.

Op de hoofdplaats Banggai en in andere dorpen waar veel vreemdelingen wonen, neemt de bemiddelaar bij het doen van het aanzoek niets mee; eerst wanneer het aanzoek is aangenomen, wordt de *potinggoli* gezon-

den, die bestaat uit de voorwerpen, die pas als *balanda* zijn opgenoemd.

Is het de man, die de verloving verbreekt, dan verliest hij deze geschenken. Is het meisje de oorzaak, dat het huwelijk niet doorgaat, dan moet ze alles wat als *potinggoli* of *balanda* aan haar gezonden is, teruggeven. Soms wordt er nog een boete bij geëischt. Ter hoofdplaatse bedraagt die boete (*inoetang*) 20 vadem katoen. In Bongganan wordt bij het verbreken van een verloving door het meisje een boete (*pongoetan*) gevraagd, gelijk staande met de helft van den bruidsschat, die voor haar zou zijn betaald. In Boelagi geeft het meisje *pongoboeloeson* „om neer te laten" nl. het gegeven verlovingsgeschenk. Dit is voor minvermogenden een koperen schaal (*doelang*), voor rijkeren twee. Trekt de jonge man zich in deze streek terug, dan verliest hij niet alleen het gezonden verlovingsgeschenk, maar hij betaalt nog een koperen schaal (*doelang*). Dit heet *popatol* „om door te snijden" nl. de huwelijksovereenkomst.

Schaken.

Het komt naar de mededeelingen der menschen veel voor, dat de jonge man het meisje zijner keus schaakt. Dit heet *podampason* „met iets wegloopen". Dit gebeurt, wanneer het meisje merkt, dat haar ouders niets van een huwelijk van hun dochter met dien man willen weten; of wanneer zij vermoedt, dat de bruidsschat, die voor haar gevraagd zal worden, te hoog voor haar aanstaande zal wezen. Ze spreekt dan met haar geliefde af om samen te vluchten. De man brengt het meisje naar een veraf gelegen woning van een bekende, of het paar verbergt zich in het bosch.

De gevolgen van zoo'n ontvoering kunnen van tweeërlei aard zijn: de vader van het meisje kan zóó woedend worden, dat hij naar andere huizen in de buurt loopt en daar eenige huisdieren doodt. Hiervoor kiest hij huizen, die aan familieleden van den schaker toebehooren. Dit heet *mangalakene* „iets om de eene of andere reden

wegnemen". De familie van den schaker is dan verplicht om al de aangebrachte schade te vergoeden, wanneer ook dieren van anderen zijn gedood.

De tweede weg, die de vader kan volgen, is om naar het Hoofd, den *tonggol* of den *langka-lankai* te gaan, hem het geval mee te deelen, hem op te geven hoeveel de bruidsschat bedraagt, dien hij voor zijn dochter eischt en een gong uit het huis van het Hoofd mee te nemen. Deze manier heet *badosa* „een boete opleggen" (*dinosa* beboet worden). De familie van den schaker is dan verplicht den bruidsschat en de boete (de weggenomen gong) te betalen. Doet ze dit niet, dan wordt dit alles den schaker als schuld aangerekend, en kunnen de vader en de broers van het meisje hem daarvoor dooden of als slaaf verkoopen.

Het kan ook gebeuren, dat de vader van het meisje de zaak op haar beloop laat. Dit gebeurt vooral dan, als hij weet, dat de schaker onvermogend is en er van hem niets is te halen. De bruidsschat (*sai*) komt dan terecht bij de verdeeling der kinderen, want in zulke gevallen is het oudste kind voor de ouders van de vrouw, het tweede voor de moeder, het derde voor den vader enz.

Wanneer de vader van het meisje zichzelf geen recht heeft verschaft, zendt de jonge man een verzoeningsgeschenk (*pinda*), een geit, een hond of een varken. Weigeren de ouders van het meisje dit aan te nemen, dan doet hij er nog een dier bij. Wordt dit aangenomen, dan betaalt hij zoo mogelijk den bruidsschat en de zaak is in orde. Blijft de vrouw onverzoend met haar ouders en heeft de vader geen werk van de zaak gemaakt op een van de beschreven wijzen, dan „is zij niet meer het kind harer ouders"; zij krijgt geen aandeel in de erfenis, ze heeft geen recht op de akkergronden, enz.

De bruidsschat.

Wanneer het huwelijk langs den normalen weg gesloten zal worden, wordt nadat het aanzoek is

aangenomen de dag bepaald, waarop de beide families samenkomen om over den bruidsschat (*sai*) te spreken; dit heet *monsai*. Op die vergadering komen alle familieleden, die eenig recht op het meisje meenen te kunnen laten gelden, en deze lieden vragen allerlei geschenken aan den aanstaanden bruidegom; dit heet *mongkabi*; de geschenken zijn de *kabi-kabi*. Deze moeten worden meegebracht, wanneer de bruidegom naar de woning zijner bruid wordt geleid.

De grootte van den bruidsschat zelf laat men gewoonlijk afhangen van den welstand van den bruidegom. De regel, die bij vele stammen in Midden-Celebes in acht genomen wordt, dat voor de dochter evenveel betaald moet worden, als haar vader voor de moeder gegeven heeft, geldt in den Banggai-archipel niet: men mag meer, men mag ook minder vragen.

Tegenwoordig wordt de bruidsschat in geld voldaan, maar tot op de komst van het Gouvernement werd hij berekend in koperen sirihdoozen (*saoeba* B, *toba* S), die een waarde vertegenwoordigen van een rijksdaalder 't stuk. Had men niet genoeg van deze voorwerpen, dan werd betaald in *kajoe* „boom", een woord, dat ook gebruikt wordt als telwoord voor stukken katoen. In geval er sprake was van een bruidsschat, werd onder één *kajoe* verstaan een lap katoen van twee vadem lengte, dus ook ter waarde van ongeveer 1 rijksdaalder. Zelfs voor leden van het vorstenhuis bestond de bruidsschat alleen uit koperen voorwerpen en katoen: voor een vorst 100 *kajoe*; voor een rijksgroote 60, voor lagere Hoofden (*sangadji*) 40.

Wat men als bruidsschat gaf vóór den tijd, dat koperwerk en katoen werden ingevoerd, wist men nergens meer te zeggen. Als hoogste aantal aan sirihdoozen dat als bruidsschat werd gegeven, noemde men mij 12; het gemiddelde was 6. In sommige streken, zooals in Boelagi, schijnt men altijd met drietallen gerekend te hebben; dus: 1, 3, 6, 9 of 12 *kajoe*. Misschien was dit gebruik algemeener.

Alleen in Kindandal op Peling bedroeg de bruidsschat slechts één *koeonoe*, een soort koperen bord of schaal. Zoo'n *koeonoe* stond in waarde gelijk met vijf aarden borden (*mansanal*). Hier werd de bruidsschat ook gedeeltelijk met leege flesschen voldaan; deze werden door handelaren ingevoerd: een aarden bord stond in waarde gelijk met 5 leege flesschen.

Behalve dit koperwerk en katoen behoort tot den bruidsschat een huisdier (geit of varken) en een hoeveelheid oebi, als bijdrage tot het huwelijksfeest, dat overigens voor rekening van de familie der bruid komt. Een en ander wordt aan den vooravond van den huwelijksdag naar de woning der bruid gebracht. Het huisdier draagt den naam van *pinda*, verzoeningsgeschenk. Als de bruidegom een groot varken geeft, draagt de bruid een klein zwijn bij. Van deze dieren, die voor het huwelijksmaal worden toebereid, wordt door een priester aan de huisgoden, *pilogot*, geofferd, om de beide families, wier kinderen samen trouwen, met elkaar te „verzoenen", in vriendschappelijke verhouding tot elkaar te brengen.

Over de grootte van den bruidsschat (*sai*) zijn de beide partijen het gewoonlijk spoedig eens; maar het vaststellen van de bijgeschenken (*kabi-kabi*) heeft met veel loven en bieden plaats: koperen en aarden borden en kommen, lappen katoen, hakmessen, allerlei dingen worden door ooms en tantes, broers en zusters van de bruid gevraagd. Onder de mian Sea-sea in het Westen behoorden eertijds onder die bijgeschenken ook muizenpaden (*boekoti nainoel*) en omgevallen boomstammen, waarop paddestoelen (*bongkain* B, *tanggeas* S) groeien. Als iemand bij zijn zwerftochten in de wildernis een paadje ontdekte, waarlangs muizen plegen te gaan, zette hij er een verbodsteeken bij: een gespleten stok plantte hij er in omgekeerden V-vorm bij en dan mocht geen ander daar strikken of vallen zetten. Vond hij een rottenden boomstam met paddestoelen begroeid, dan hakte hij het uiteinde van den

stam vierkant, als bewijs van zijn eigendomsrecht. Twaalf van zulke muizengangen werden bijv. als bijgeschenk (*kabi-kabi*) aan een oom van de bruid gegeven, of een of meer boomstammen met paddestoelen. Die oom kreeg daarmee het recht zijn vallen en strikken bij die muizengangen op te stellen en de paddestoelen van dien boomstam te oogsten. Pisangboomen werden ook als bijgeschenk gegeven.[1])

Tot de *kabi-kabi* of bijgeschenken behooren ook een zwaard en een speer, die aan den vader der bruid en een geit, kain of hakmes, die aan haar moeder wordt gegeven. De eerste heeten *olo-olo* en worden aangemerkt als een belooning aan den bruidsvader voor het halen van het hout, waarvan het vuur is gestookt, waaraan de moeder bij de geboorte van de bruid zich heeft gewarmd. Het geschenk aan de moeder heet *poliat soesoe* „voor het scheiden van de moederborst"; dit wordt aangemerkt als de belooning voor het zoogen van de bruid. In Boelagi en Kindandal is het gewoonte deze *poliat soesoe* alleen te geven, wanneer de moeder der bruid weduwe is en zij het dus bizonder zwaar gehad heeft bij de opvoeding van haar kind.

De bruidsschat (*sai*) wordt gewoonlijk samengebracht door de familieleden van den man, die hun bijdrage weer terugkrijgen, wanneer later de dochters van het jonge paar trouwen. Men zegt, dat het nooit voorkomt, dat de bruidsschat niet betaald wordt, want er zijn verschillende manieren, waarop men aan zijn verplichting kan voldoen, indien de man bij het samenbrengen der goederen onverhoopt niet door zijn verwanten zou worden geholpen. Hij kan het bedrag bij een ander leenen (*babingkat*). Hierdoor kwam hij in vroeger tijd in een soort van dienstverhouding te staan tot

---

[1]) Ook op rottende boomstammen, waarop nog geen paddestoelen groeiden, werd beslag gelegd door er twee stokken overheen te zetten, die van boven aan elkaar worden gebonden. Zoo'n verbodsteeken heet *posoepat*. Groeien dan later paddestoelen op dien stam, dan zijn deze het eigendom van dengeen, die het teeken plaatste.

dien persoon: hij hielp zijn schuldeischer bij zijn akkerwerk en nu en dan deed hij iets van zijn schuld af, totdat gerekend werd, dat hij het geleende had vergoed. Of wanneer dit leenen niet zulk een dienstverhouding tot gevolg had, mocht degeen die de goederen gegeven had, het oudste kind uit dit huwelijk geboren, als het zijne nemen.

Dit laatste werd soms met de ouders der vrouw zelf afgesproken: het oudste kind zou voor hen zijn bij wijze van bruidsschat. Het eerste kind namelijk wordt gerekend van den vader te zijn, het tweede van de moeder, de overige kinderen van vader en moeder samen. Is de oudste een meisje dan vervalt de bruidsschat, die voor haar betaald wordt, aan de grootouders, wanneer dezen voor de moeder nog niets ontvangen hebben. Is het oudste kind een jongen, dan wordt hij als kind aan zijn grootouders afgestaan in de plaats van den niet betaalden bruidsschat. Zoo'n verdeeling heeft pas plaats jaren na het sluiten van het huwelijk. Want het kan zijn, dat de man staande het huwelijk, het noodige bijeenbrengt tot voldoening van den bruidsschat voor zijne vrouw. Rust een dergelijke verplichting niet op den vader, dan wordt de bruidsschat tusschen de ouders en de familieleden van de moeder verdeeld.

In geval er maar één kind en wel een jongen is, dan wordt hij dienstplichtig (*tano*) aan de familie van zijn moeder, totdat de helft van den bruidsschat voor zijn moeder afbetaald is. In Kindandal zijn er velen, vertelde men, die bij hun huwelijk geen bruidsschat betaald hebben, maar die hun verplichting in deze afdoen door het afstaan van kinderen, zooals pas beschreven is.

Het komt bij een huwelijk, waar geen bruidsschat betaald is, voor, dat de kinderen telkens jong sterven. In zulke gevallen gaat men na, of er niet een broer of een neef van de vrouw is, die met een zuster of nicht van den man zou kunnen trouwen. Bestaat hiertoe mogelijkheid, dan gaat men tot het vereenigen

van die twee over en de man betaalt dan geen bruidsschat. Men gelooft, dat door zoo'n maatregel de kinderen, die daarna geboren worden, zullen blijven leven.

De huwelijkssluiting.

Het geleiden van den bruigom naar het huis zijner bruid heeft overal enkele dagen na het bespreken van den bruidsschat tegen het vallen van den avond (*ngkinobiang*) plaats, zoodat de stoet met donker aan de woning van de bruid komt. Dit geleiden heet *molibakon* „doen opgaan" (in 't huis van de bruid). Ieder die zich bij den stoet wil aansluiten, heeft daartoe de vrijheid; ook de ouders van den bruidegom gaan mee. De bijgeschenken (*kabi-kabi*) en een en ander dat noodig is voor het huwelijksmaal, is den dag te voren gezonden. Als de bruidsschat in den stoet wordt meegevoerd en deze is groot, dan komt iemand uit de woning der bruid de feestgangers tegemoet met een mand met eten. Dit heet *koloboki boeat*, offeren voor, of een zegen vragen over de goederen (waaruit de bruidsschat bestaat). Is de bruidsschat gering van waarde, dan gebeurt zoo iets niet. De ouders van den bruigom hebben hun zoon op het hart gedrukt om bij het beklimmen der woning den rechtervoet op de eerste trede van de trap te zetten, zoodat hij ook met dezen voet de vloer van het huis betreedt (de trap heeft 4 of 6 treden).

Aan den voet der trap gekomen grijpt een priester (*talapoe*) deze vast en spreekt de huisgoden (*pilogot*) toe, opdat zij niet zullen schrikken van zooveel menschen, die naar boven komen. Daar ook wordt de stoet tegengehouden (*popopot*) door lieden, die er gekookte oebi hebben klaar gelegd. Dit voedsel wordt door de familieleden van den bruigom met hakmessen en sirihdoozen gekocht; dit heet *potoeonggon* „laten vallen". Wat voor de oebi gegeven wordt, komt aan de familieleden van de bruid. Hetzelfde herhaalt zich nog eens, als men het huis heeft betreden. In sommige streken heeft dit verkoopen van voedsel

ééns plaats en wel in huis. Hier wordt ook wel oebi aan den voet der trap aangeboden, maar deze wordt niet betaald (dit noemt men *binggoti*). Wanneer dit alles is afgeloopen, zetten de feestgangers zich neer en wordt het eten opgedragen.

De bruid heeft zich intusschen nog niet laten zien. Ze verblijft in een afgeschoten ruimte (kamertje). Eerst als de maaltijd is afgeloopen, wordt ze gehaald. Hierbij treden de bruidsjonkers en bruidsjuffers op, die den naam dragen van *sopit*. De bruigom heeft twee mannelijke *sopit* (in Kindandal, waar men *sopiti* zegt, heeft hij er slechts één), de vrouw twee vrouwelijke. Deze lieden moeten ongehuwd zijn; het mogen ook geen broers of zusters van het bruidspaar wezen. Deze vier *sopit* gaan de bruid halen. In enkele streken is het de moeder van den bruidegom die dit doet. Aan haar handen voortgeleid wordt de bruid binnengebracht; het hoofd is met vier doeken overdekt, zoodat ze niets kan zien. In sommige plaatsen wordt ze aan de rechterhand van den bruigom gezet, in andere streken tegenover hem. In het Oosten onder de mian Banggai wordt de bruigom, als de bruid is neergezeten, eerst driemaal van rechts naar links en dan driemaal van links naar rechts om de bruid geleid. In deze streek wordt, als het paar is gezeten, de rechterknie van den bruigom tegen de linkerknie van de bruid gedrukt. Dit heeft bij de mian Sea-sea in het Westen niet plaats.

Wanneer de bruigom van veel familieleden vergezeld is, zijn het zijn moeder, ooms en tantes, die elk een van de eerste drie doeken van het hoofd der bruid aflichten; voor elken doek, die van haar afgenomen wordt, ontvangt de bruid een geschenk, *poboeka* genaamd; gewoonlijk is dit voor elken doek een aarden bord; veelal wordt voor den eersten doek een schelpen armband, *boeso*, gegeven. Den vierden doek licht de bruigom zelf af. Heeft hij weinig familie, dan licht de bruigom zelf de vier doeken tegelijk af, nadat hij eerst

aan zijn aanstaande vrouw beloofd heeft haar een of ander te zullen geven. Vindt de bruid het aangebodene te gering, dan houdt ze de doeken vast, zoodat de man ze niet kan verwijderen; hij moet dan wat meer aanbieden.

Is de bruid van de doeken ontdaan, dan zit het paar met de vier *sopit* in een kring neer en eten tezamen uit één koperen schaal; een vrouwelijke *sopit* bijt een stuk uit een oebi en geeft de rest aan een mannelijken *sopit*. Het bruidspaar doet dit echter niet bij elkaar. In dien tusschentijd heeft een priester van de beide dieren aan de huisgoden (*pilogot*) geofferd en hen in kennis gesteld met het aanstaande huwelijk. Na afloop van den maaltijd der zes, waarbij niet veel wordt genuttigd en die dus spoedig is afgeloopen, nemen de twee vrouwelijke *sopit* de linkerhand der bruid en leggen er een pinangnoot op, waarna ze die toedekken met de rechterhand van den bruigom. In sommige streken doet een priester dit werk. De *sopit* persen dan de beide handen van man en vrouw stevig op elkaar en zeggen: „Zoo stevig als gij beiden nu de pinangnoot vasthoudt, zoo stevig zal ook uw huwelijk zijn; ge moogt niet op elkaar toornen, maar vanaf dezen nacht moet ge één van hart zijn". Dan drukken ze de saamgehouden handen van het bruidspaar eerst op de borst van den man, dan op die van de vrouw. Na afloop hiervan wordt de pinangnoot in tweeën gedeeld en moeten bruid en bruigom elk de helft ervan kauwen; het kauwsel legt elk op de palm van de hand en dan houden de *sopit* beide handen naast elkaar om de kleur van de kauwsels met elkaar te vergelijken en na te gaan of beide er goed rood uitzien. Is dit het geval, dan zullen man en vrouw beiden lang leven. Is het kauwsel van de een bleeker dan van de ander, dan zal de laatste vóór de eerste heengaan. Tenslotte eet de man het kauwsel van de vrouw en de vrouw dat van den man op.

Na afloop van deze plechtigheid beijveren de wederzijdsche familieleden het paar allerlei vermaningen en

raad te geven en als men niets meer te zeggen heeft, brengen de vier *sopit* de jonggehuwden naar hun kamertje, waar de bruidsjonkers en juffers ook den nacht doorbrengen: de mannelijke *sopit* slapen naast den bruigom; de vrouwelijke naast de bruid. Het is ook de plicht der *sopit* om het echtpaar omtrent een en ander in te lichten. Zoo zeggen ze de vrouw, dat als ze de menstruatie (*bolokon*) heeft, ze dit dadelijk haar man moet te kennen geven en dat de man zich dan heeft te onthouden.

Na verloop van den eersten nacht gaan één mannelijke en één vrouwelijke *sopit* naar hun huizen terug; na den tweeden nacht gaat ook het tweede paar *sopit* heen. Elk hunner krijgt als belooning voor hun moeite twee aarden borden. Men zegt zóó te doen om de jonge echtelieden aan elkaar te laten wennen. Zoolang de *sopit* nog niet naar hun eigen woning zijn teruggegaan, mag het echtpaar zich nergens heen begeven.

Te Gonggong op het eiland Banggai vertelde men mij, dat de *sopit* 6 nachten het bruidspaar gezelschap blijven houden; na afloop van dezen tijd geleidt het jonge paar elke *sopit* naar zijn (haar) eigen woning.

Van eenigerlei opdracht aan den jongen man om hout te halen, de huistrap te vernieuwen en dergelijke gewoonten, zooals deze bij de stammen op Midden-Celebes gevonden worden, weet men hier niet. In sommige streken mag het jonge paar zich na het heengaan der *sopit* overal heen begeven; op andere plaatsen moeten de jonggehuwden 7 of 14 dagen thuis blijven.

Familieverhoudingen.

Wanneer het jonge paar het huis van de vrouw mag verlaten, brengt de man zijn vrouw al spoedig naar de woning zijner ouders. In het O. bij de mian Banggai geeft de moeder van den man bij deze gelegenheid een koperen bord, een geit, een varken, of iets dergelijks aan haar schoondochter; en nadat men gezamenlijk sirih heeft gepruimd, keert het paar naar de woning der vrouw terug.

In het W. bij de mian Sea-sea neemt de jonge vrouw een paar hoenders mede, als zij bij haar schoonouders op bezoek gaat. Een van deze vogels wordt door een priester geslacht als offer aan de huisgoden van den man en hun wordt gevraagd de jonge vrouw genadig te zijn. Blijkt uit de ligging der ingewanden van het hoen, dat de goden gunstig gestemd zijn, dan is het goed; is dit niet het geval, dan wordt ook het tweede hoen geslacht.

In het O. is het regel, dat òf de man bij de vrouw blijft inwonen, òf dat de vrouw bij den man intrekt. Het eerste komt het meest voor. In het W. brengt het jonge paar het eerste jaar door met nu eens een dag of tien of een maand in het ouderlijk huis van den man te wonen en dan een ongeveer even langen tijd in dat van de vrouw te verblijven. Het al of niet betaald zijn van den bruidschat heeft hierop geen invloed; deze moet alleen dienen om te maken, dat het echtpaar kinderen krijgt, en dat dezen in leven blijven.

Hetzij dan dat de man bij de vrouw inwoont of andersom, hetzij dat het jonge paar den tijd tusschen de beide ouderlijke woningen verdeelt, wanneer ze een of twee kinderen hebben gekregen, bouwt de man een eigen huis. Dadelijk na hun huwelijk leggen man en vrouw ieder een eigen oebi-akker aan, maar zoolang deze nog geen vruchten oplevert, worden de pasgehuwden door hun wederzijdsche ouders onderhouden.

Tegenover hun schoonouders moeten man en vrouw eerbiedig zijn. Een verzoek van hun kant mag niet botweg geweigerd worden en een opdracht van hen moet worden uitgevoerd. Hun eetgerei mag niet door den schoonzoon of de schoondochter worden gebruikt. Ze moeten er vooral voor oppassen, niet oneerbiedig over hun schoonouders te spreken. Het noemen van de namen der schoonouders is op de meeste plaatsen echter niet verboden. Ook de namen zijner eigen ouders worden zonder aarzeling uitgesproken. Alleen in het O. kent men in dit opzicht eenigen schroom.

Door zich niet tegenover zijn schoonouders te gedragen, zooals het behoort, brengt men zich in een toestand van *boboentoes*: de betrokkene gaat aan een sleepende ziekte lijden en teert langzaam uit. Er zijn menschen, die zóó bang voor *boboentoes* zijn, dat ze zelfs in tegenwoordigheid hunner schoonouders niet willen eten, aleer dezen er hun verlof toe gegeven hebben. Meent men, dat iemand in een staat van *boboentoes* is geraakt, dan zet de schoonvader den voet in een bord met water, waarvan de getroffene vervolgens drinkt en waarmee hij zich wascht. De schoonvader legt daarbij de verklaring af: „Nu is de *boboentoes* weg!"

Vaak ook doet men een gelofte (*bapoesi*) aan de huisgoden: „Als ik van mijn ziekte (gevolg van *boboentoes*) verlost ben, zal ik een hoen offeren".

Zoowel de schoonouders als de aangetrouwde kinderen heeten *monianan*. De broers en zusters van mijn vrouw zijn *daok*. Mijn broers en zusters zijn de *soloiba* mijner vrouw. De echtgenoot van mijns vrouws zuster is mijn *andalan*. Vader is *tama*, bij aanspraak: *mama*. Moeder is *tina*, bij aanspraak: *nene*. Vaders en moeders broers zijn mijn *pipi*; vaders en moeders zusters mijn *kaka* B, *tete* S. Mijn broers en zusters zijn mijn *oetoes*. Mijn broers of zusters kind is mijn *pinanak*; broers kleinkinderen zijn *mantolidan soesoe* (zie boven). *Taoea* is grootvader; *tate* grootmoeder; *toemboe* kleinkind.

Dubbelhuwelijk.

Zoowel onder de mian Banggai als onder de mian Sea-sea schijnt dubbelhuwelijk (*ampi* of *tangkalabang*) weinig te zijn voorgekomen. Heel enkelen hadden drie vrouwen. Als een groote bijzonderheid weten velen te vertellen van een Hoofd (*tonggol*) van Tokolong in den ouden tijd, die er twaalf vrouwen op na hield. Elken dag kookte ieder dezer vrouwen een stuk keladi (Colocasia) voor den man, en deze stukken werden alle op het etensuur tot hem gebracht.

Zonder uitzondering wonen de meerdere vrouwen van één man in hetzelfde huis samen. Iedere vrouw heeft haar eigen akker en de last, die op den man rust, is alleen deze, dat hij elke vrouw bij den aanleg van haar akker helpt. Het komt vaak voor, vertelde men mij, dat de eene echtgenoote van denzelfden man arm, de andere rijk is; de eerste moet dan allerlei dingen, die ze noodig heeft of wenscht te bezitten, aan de rijke vragen, zoodat ze in de schuld bij haar staat en daardoor in een dienstverhouding (*tano*) tot haar geraakt.

Het gebeurt wel, dat een vrouw zich ertegen verzet, wanneer haar man er een tweede vrouw bij wil nemen. Dan geeft hij haar een geschenk om haar over te halen om hem zijn gang te laten gaan. Dit geschenk heet *tambojo* „het loon" (van *tambo*, huren, loongeven). Soms komt het voor, dat beide vrouwen twist met elkaar krijgen. Het is dan altijd de oudste echtgenoote, die verzoend moet worden met een geschenk (een koperen schaal met voet, een geit, of iets dergelijks); dit heet *ponsoedai* „om ermee neer te stampen (*soeda*)", nl. de toorn der vrouw.

Echtscheiding.

Wanneer de man zijn vrouw verlaat, zonder dat ze daarvoor reden heeft gegeven, gaat hij heen „alleen met zijn kleeren aan 't lijf". De woning en de goederen die hij staande zijn huwelijk heeft verkregen, laat hij achter. Zoo ook laat de vrouw haar huis en gezin in den steek, als ze niet meer samen wil leven met haar man, omdat ze een hekel aan hem heeft gekregen. De kinderen voegen zich bij den vader of bij de moeder, wanneer ze groot genoeg zijn om een eigen keus te doen. Komen man en vrouw met elkaar overeen om te scheiden (echtscheiding heet *pobaoental*), dus met wederzijdsch goedvinden, dan komt een priester (*talapoe*) om hen te scheiden; liefst neemt men daarvoor den priester, die voor het huwelijk van dit paar de huisgoden heeft aangeroepen en hun kennis heeft

gegeven van de echtverbintenis. De priester deelt dan nu aan de huisgoden mede, dat man en vrouw uit elkaar gaan. Daarna neemt hij een reepje droog arenblad, zooals gebruikt wordt om daarvan een sigaret te rollen, of een sirihvrucht of een pinangnoot; de einden van dit voorwerp worden door den man en de vrouw vastgehouden en dan snijdt de priester blad of vrucht op een koperen sirihdoos door, waarbij hij spreekt: „Nu zijt ge van elkaar gescheiden". De beide stukken van blad en vrucht worden weggeworpen.

Bij de kennisgeving aan de huisgoden moet een hoen, een varken of een geit worden geslacht. Werd de scheiding eertijds door het Hoofd (*tonggol*) uitgesproken, dan moest het paar bovendien nog zorgen voor twee kleine koperen borden, één voor den *tonggol*, en één voor zijn bijzitters, die *tano* „land" heeten, dezelfde benaming als voor iemand, die in dienstverhouding tot een ander staat.

Wordt de echtscheiding volgens de adat uitgesproken, dan behouden man en vrouw elk hun oebi-veld, want zooals reeds is opgemerkt, leggen man en vrouw elk een akker aan, met de vruchten waarvan ze elkaar helpen en gezamenlijk de kinderen voeden. De overige goederen, die tijdens hun huwelijk zijn verworven en die voornamelijk uit koperwerk en huisdieren bestaan, worden in drie deelen verdeeld, waarvan 2 voor den man en 1 voor de vrouw zijn. Heeft de vrouw geen aanleiding gegeven tot de scheiding, dan moet de man bovendien haar draagmand vullen (*potoetoe bois*) met oebi.

Wanneer het echtpaar kinderen heeft, die nog niet voor zichzelf kunnen zorgen, neemt de man slechts het hoognoodige mee en laat het overige voor de opvoeding der kinderen bij de vrouw achter. Het huis komt gewoonlijk aan de vrouw, maar meestal geeft ze er de voorkeur aan om naar haar ouderlijke woning terug te keeren, waar ze steun en hulp vindt. Bovendien waren de huizen eertijds zeer ondeugdelijk gemaakt, zoodat ze om het andere jaar moesten worden vernieuwd.

Een gescheiden echtpaar kan zich weer vereenigen. De voorwaarden daartoe zijn niet altijd dezelfde. Zijn de echtelieden jong en leven de ouders der vrouw nog, bij wie de verstootene een toevlucht heeft gevonden, dan vragen die ouders gewoonlijk aan den berouw hebbenden man 2 of 3 koperen sirihdoozen (*saoeba* of *toba*) als boete, voordat ze hun dochter weer aan hem afstaan. Is de gescheiden vrouw onafhankelijk van haar ouders, dan hangt het geheel van haarzelf af, of ze den man zonder meer wil terugnemen, dan pas na het betalen van een verzoeningsgeschenk (*pinda*). In elk geval moet bij zulk een hereeniging een varken of geit worden geslacht om de huisgoden genoegen te doen nemen in deze hernieuwde verbintenis.

Overspel.

Geheel anders wordt de zaak, als de vrouw overspel heeft gepleegd (*basalano*). In den ouden tijd moet het meermalen zijn gebeurd, dat de beide overspeligen werden gedood, maar zoo iets geschiedde alleen in drift. *Bamaloeë* wordt de stemming genoemd, waarin de beleedigde echtgenoot verkeert, die er hem toe brengt den schuldige te dooden, als men hem daarin niet verhindert. Was de overspelige vrouw eenmaal gedood, dan kon den overspeler geen vergiffenis worden geschonken. Was hij voortvluchtig, dan werd hij gezocht en al gingen er jaren overheen, dan zou hij toch nog worden gedood, als men hem vond.

Meestal komt het bedreven kwaad echter pas later aan den dag en dan wordt de zaak besproken. Als regel gold eertijds, dat de overspeler eenmaal den bruidschat als boete had te geven en zoo ook de overspelige vrouw. Na het betalen daarvan was het huwelijk ontbonden en kon de overspeler de overspelige vrouw huwen, zonder bruidschat voor haar te geven. Op het eiland Banggai was dit anders. Hier mocht (mag) de overspeler nimmer met de overspelige huwen. Op dit eiland, in de omgeving van het hof,

vertelde men mij, was het in den ouden tijd regel, dat de beleedigde echtgenoot den schuldige mocht dooden. Later met en na de komst van vorst Mandapaar werd doodslag verboden en werden de beide schuldigen ieder met 100 rotanslagen gekastijd. Nog later werd dit veranderd in drie maanden gevangenisstraf. De beleedigde echtgenoot kreeg alle eigendommen en de kinderen.

Wilde de overspelige vrouw niet van haar wettigen echtgenoot scheiden en nam deze haar weer in genade aan, dan verviel de boete voor den overspeler en had de vrouw alleen eenmaal den bruidschat voor zichzelf te betalen. Gewoonlijk was ze hiertoe niet in staat en dan werd ze gedurende haar heele leven schatplichtig (*tano*) aan haar man. De akker, dien ze aanlegt, behoort dan aan haar man; het aandeel in de gemeenschappelijk verworven goederen, dat haar toekomt, vervalt aan den man; de kinderen behooren alleen aan den man en de bruidschat, die voor de dochters uit dat huwelijk ontvangen wordt, wordt niet verdeeld, maar komt geheel aan den man.

Wenscht de vrouw deze verhouding tot haar man niet, dan kan ze de vereischte goederen voor de boete bij een ander opnemen en dan komt ze in dezelfde dienstverhouding tot dien ander te staan. In het laatste geval heeft ze nog kans eens geheel vrij te worden, want behalve de hulp die ze den schuldeischer verleent bij zijn akkerwerk, kan ze de schuld afdoen met een of ander voorwerp, dat ze machtig wordt en met haar aandeel in den bruidschat harer dochters. Sterft de vrouw voordat de schuld is aangezuiverd, dan vervallen haar akker en het aandeel dat ze aan haar kinderen heeft, aan den schuldeischer.

Als een gehuwd man overspel pleegt, wordt hem daarvoor een boete opgelegd door zijn vertoornde echtgenoote. De grootte dezer boete is niet vastgesteld; vermoedelijk moet hieronder eerder begrepen worden een geschenk van den schuldigen man aan zijne echtgenoote om haar boosheid weg te nemen.

Men gelooft, dat er van bedreven overspel een fatale magisch werkenden invloed uitgaat op de menschen in de omgeving, zoolang het kwaad onbekend en dus niet verzoend is. Heeft overspel plaats gehad, dan kan een der huisgenooten van den overspeler (de overspelige) door de werking ervan ziek worden. Zulke onbekend gebleven bloedschande heet *balolimpat*; wanneer de priester een zieke komt behandelen, kan hij uitmaken of *balolimpat* de oorzaak van de ongesteldheid is. Hij geeft dit dan te kennen, en als de schuldige volhardt in zijn zwijgen en zijn daad niet bekent, moet de zieke sterven. Zoo'n bekentenis behoeft alleen aan den priester te worden gedaan, die de zaak verder geheim houdt.

Erfrecht.

Het erfrecht is eenvoudig. Volgens de verkregen inlichtingen heeft zelfs de Islam onder de Mohammedaan geworden Banggaiers op de aloude regelen ten dezen opzichte geen inbreuk kunnen maken. Wanneer vader en moeder overleden zijn, wordt de erfenis (*poesaka*) zoo spoedig mogelijk verdeeld onder de kinderen, waarbij zoons en dochters elk een even groot aandeel ontvangen. In Tatabaoe (mian Sea-sea) vertelde men mij, dat het oudste kind (zoon of dochter) iets meer krijgt dan de anderen, alleen omdat het het oudste is. Op het eiland Banggai echter krijgt een zoon tweemaal zooveel als een dochter.

Zijn de kinderen nog klein, dan wordt de erfenis door een oom of tante, hetzij van vaders- of van moederszij beheerd. Is er bijv. een huisdier noodig om daarvan een offerfeest te maken tot genezing van een der weezen, dan wordt dit van de erfenis genomen.

Sterft een der echtelieden en zijn er kinderen, dan worden de goederen niet verdeeld, maar ze worden door den overgebleven ouder beheerd. Heeft het echtpaar echter geen kinderen en sterft één hunner, dan worden de goederen in drie deelen verdeeld: is de man overleden, dan gaan twee deelen naar zijn familie en

één deel is voor de weduwe. Is de vrouw gestorven, dan komt één deel aan de familie van de vrouw en de andere twee deelen behoudt de weduwnaar. Van dat eene of die twee deelen worden echter eerst de begrafeniskosten voor de(n) overledene betaald.

Zwangerschap.

Dat een vrouw zwanger is, maakt men op uit haar veranderd voorkomen. Haar gelaat is weggetrokken en gelig; ze zweet veel, is spoedig buiten adem; haar begeerte gaat uit naar allerlei dingen, waarnaar ze in gewone omstandigheden niet taalt; de menstruatie (*bolok*; *bolokon* „menstrueeren") [1]) blijft weg.

Als de vrouw gezond blijft en zij van haar zwangeren staat niet veel last heeft, gebeurt er niets. Alleen wanneer ze zich telkens onwel voelt, wordt ze „behandeld" door lieden, die zeggen er iets van te weten: ze wordt gemasseerd (*inadoe* van *adoe*). Ook wordt tot de huisgoden (*pilogot*) gebeden (*kinoloboki*) om een voorspoedige bevalling en hun wordt beloofd (*bapoesi*) een offerfeest (*batong*) te vieren, wanneer het kind gezond en wel ter wereld is gekomen. In het Tinangkoengsche (mian Banggai) belooft men aan *pilogot* een *tolos* te zullen geven. *Tolos* (Bare'e: *tolo*) is een vervanger, iets dat voor iets anders in de plaats komt; dit voorwerp is gewoonlijk een zilveren ring. Deze ring wordt in een kommetje met olie gelegd en met deze olie wordt het kind, als het er is, ingewreven; de ring wordt zorgvuldig bewaard als een deel van den kleine. Zoo'n handeling heet *montolos* of *batolos*.

Verhalen over bizondere geboorten, waarbij een vrouw een dier ter wereld brengt, heb ik niet vernomen. In kustplaatsen heeft men wel eens gehoord van vrouwen, die een krokodil voortbrachten, maar het juiste wist men er niet van, zoodat mag wor-

[1]) Als een vrouw de menstruatie heeft, mag ze niet naar den akker, want dan zou de oebi gaan rotten. Overigens heeft ze zich voor niets in acht te nemen.

den aangenomen, dat die verhalen geen eigendom van de Banggaiers zijn. De vrouw van het Hoofd van Kotoepa bij Tinakin (dichtbij de hoofdplaats Banggai) heeft eens een soort visch (*goerita*) ter wereld gebracht, vertelt men. De vader deed de *goerita* in een bamboe koker en droeg dezen tot aan zijn dood bij zich. Er zou bizondere kracht van het ding uitgaan, waardoor hij veel zieken genas.

Van het paren van mensch en dier (slang) heb ik het volgende verhaal gehoord: Er was eens een meisje, dat Koaloeno, de Achtste, heette, omdat ze de jongste was van 8 kinderen. Eens in het bosch loopende zag ze een hollen boom en klopte ertegen. Daar kwam een slang uit, die dadelijk bezit van haar nam. Het meisje was niet bang voor het dier en ze ging telkens naar den boom, tot de slang tenslotte ook met haar meeging naar haar huis en daar bleef. Alle menschen waren bang, wanneer ze de slang met zijn vrouw naar den akker zagen trekken.

Haar moeder ging 's nachts eens loeren in het kamertje waar het vreemde echtpaar zich ophield en toen zag ze een schoonen man naast haar dochter liggen. Vol verbazing riep ze uit: „Ik dacht, dat mijn dochter met een slang gehuwd was, maar het is een man!" Toen stierf ze. Maar de slang wreef het haar van zijn vrouw met kokosolie in en zeide haar hiermee het lichaam van haar moeder te bewaaien. Hierdoor herleefde ze.

De moeder wilde, dat de man harer dochter mensch bleef; ze verbrandde daarom op een goeden dag zijn vermomming. Den volgenden morgen zocht de man ernaar en toen hij ze niet vond, werd hij boos, ging naar zee en werd een krokodil (*boeëa*). Daarom eten krokodillen menschen, omdat ze boos zijn over het verbranden hunner vermomming. Die slang draagt den naam van Odoon „ver". Deze Odoon werd de stamvader (*pilogot*) van de krokodillen en op plaatsen waar deze dieren veel voorkomen, wordt Odoon aangeroepen,

en men offert aan hem een hond, opdat de krokodillen den mensch geen leed zullen doen. Wanneer een krokodil een mensch bedreigt en hij roept Odoon aan, dan laat het ondier af.

Albino's komen nu en dan voor, maar alleen in het Oosten onder de mian Banggai. Men sprak mij van drie van zulke lieden; geen van hen huwde in zijn leven. Een reden voor het ontstaan van deze afwijking van het gewone type weet men niet te geven.

Verboden gedurende zwangerschap.

Evenals elders in den Indischen Archipel heeft de zwangere vrouw in het Banggaische eilandenrijk zich voor allerlei dingen in acht te nemen. Zoodra de zon is ondergegaan, moet ze in huis blijven en ze moet niet naar buiten gaan, voordat het vol dag is; dit in verband met de vele geesten, die in de duisternis rondwaren. Vooral op het oogenblik, dat de maan aan het opkomen is, is de lucht vol kwaad. Wanneer regen haar overvalt, die gepaard gaat met zonneschijn (*boea sasak*), moet ze dadelijk een schuilplaats zoeken, want zulk een regen werkt zeer schadelijk op de gezondheid.

Als ze met haar draagmand thuis komt, moet ze die dadelijk leegen, opdat ook het kind dadelijk te voorschijn zal komen, als haar ure gekomen is. Om alle belemmeringen bij het ter wereld komen van den kleine te voorkomen, mag de aanstaande moeder geen halsketting dragen, den draagdoek niet over borst en schouder knoopen, niet in de deuropening zitten; men mag niet achter haar heen loopen.

De tang, waarmee ze de stukken oebi uit den pot haalt, mag ze niet daarin laten staan. Oebi die tusschen steenen beklemd is opgegroeid, moet ze niet eten. Ze mag geen pinang met haar mes splijten door de noot met het mes erop op den vloer te slaan, want dan zal het kind sterven, zoodra het op den vloer neerkomt. Een oebi-knol, die bij het rooien afbreekt, mag ze niet eten, want hierdoor zou ze vatbaar worden voor mis-

kraam. Een miskraam wordt naar de gedachten dezer menschen ook opgewekt, wanneer de vrouw meedoet met het verbranden van het gevelde hout op den akker, wanneer ze suikerriet eet of draagt, als ze rijpe pisang of ananas (*kakapalaang*) eet. Ze moet niet twee leege manden tegelijk op den rug dragen, want dan zou ze tweelingen ter wereld brengen. Ze moet niet naar een sterfhuis gaan of onder een omgevallen boomstam doorloopen, want dit zou ten gevolge hebben, dat het kind doodgeboren werd. Rotan of touw, dat opgerold is, moet ze niet aanraken, anders zal de navelstreng om den hals van het kind gewikkeld zijn. Een soort visch, *kooea* geheeten, die groote oogen en een breeden bek heeft en die gaten in den bodem der zee maakt, moet ze niet eten, want anders zou haar kind ook groote oogen en een breeden mond hebben.

Voor den aanstaanden vader zijn eveneens enkele dingen verboden: hij mag zijn haar niet laten snijden, geen handvat voor zijn hakmes maken en geen dieren dooden; vooral het dooden van een slang zou een fatalen invloed op het geboren worden van het kind uitoefenen. Zoo mag een priester gedurende de zwangerschap zijner vrouw geen hoenders of andere dieren aan de huisgoden offeren.

Kinderloosheid.

Onvruchtbaarheid (*kamba*) komt voor. Dat dit haar oorzaak zou hebben in eenige nalatigheid ten opzichte van de adat, weet men niet. Dergelijke onachtzaamheid zou alleen ten gevolge hebben, dat de kinderen, die geboren worden, niet lang in 't leven blijven. Het eenige wat men tegen onvruchtbaarheid kan doen is een offer aan de huisgoden te brengen, opdat zij zullen bewerken, dat het echtpaar een kind krijgt. Zulk een gebed met offer (*koloboki*) is ook het eenige, dat men kan doen, wanneer een echtpaar steeds dochters krijgt en men graag een zoon zou hebben; of wanneer men alleen zonen en geen dochter heeft. In het eerste geval

richt men zijn bede speciaal tot den *pilogot* Balani, de verpersoonlijking van moed en dapperheid, de god wiens taak het is om het gezin te beschermen. In het tweede geval wordt het gebed gericht tot Pali, de godin die voor den voorspoed van het gezin zorgt.

Sommigen beweren, dat wanneer de man steeds aan de rechterzijde van zijn vrouw slaapt, het te verwachten kind een zoon zal zijn; ligt hij steeds aan haar linkerkant, dan zal ze een dochter ter wereld brengen.

Zijn een paar kinderen kort na de geboorte gestorven, dan belooft de moeder, als ze weer zwanger is, haar kind aan een ander, bijv. aan haar zuster te zullen geven. Is de kleine geboren, dan koopt die andere persoon hem met 7 pinangnoten, 7 sirihvruchten, 7 borden en 7 *siondong*-knollen, een oebi-soort, die roode vruchten draagt. Als de pleegmoeder het kind niet kan zoogen, komt de moeder dit telkens in het huis dier andere vrouw doen; ze mag den kleine nooit naar haar eigen woning meenemen. Als de pleegmoeder een tante van het kind is, mag dit later groot geworden, niet met een der eigen kinderen van die tante huwen; deze kinderen worden als zijn broers en zusters beschouwd.

Zwangerschap buiten den echt.

Als een meisje buiten den echt zwanger gemaakt is, wordt onderzoek gedaan wie de vader van de ongeboren vrucht is. Deze wordt dan gedwongen met het meisje te huwen. Weigert hij dit te doen, dan wordt hij beboet. Deze boete bestaat gewoonlijk uit twee koperen borden (*doelang*) en een geit. Wanneer de man weigert met het meisje te trouwen, heet dit *pobean*; zoo wordt ook de door hem te betalen boete genoemd. Stemt hij in het gedwongen huwelijk toe, dan spreekt men van *pobaba* „samen gaan", dus huwen.

Wanneer op de hoofdplaats Banggai een man een meisje zwanger had gemaakt en hij weigerde haar te huwen, dan kreeg hij 40 stokslagen of 30 gulden boete.

Soms werd zoo iemand in het blok gesloten, totdat hij erin toestemde het meisje te huwen.

Vaak ontkent de man zijn schuld het meisje zwanger gemaakt te hebben. In zoo'n geval moet hij zijn onschuld bewijzen door zijn hand in kokend water te steken: als deze er onbeschadigd uit komt, wordt hij voor onschuldig gehouden.

Meer dan eens komt het voor, dat het meisje haar zwanger zijn verbergt, en zich op de eene of andere wijze van de vrucht tracht te ontdoen (*tinoeong* „weggeworpen worden") door allerlei geforceerde handelingen, hard loopen, zwaar dragen, zich van een hoogte laten vallen, masseeren. Onder allerlei andere middelen werd mij het eten van geroosterde onrijpe ananas als zeer werkzaam genoemd. Gelukt het haar niet abortus op te wekken, dan brengt ze haar kind in de wildernis ter wereld en begraaft het, of werpt het weg.

De partus.

Wanneer de zwangere voelt, dat haar ure nabij is, ontdoet ze zich van haar baadje en haar versierselen en zet zich op een plank, *soepapa*, neer. Iemand, man of vrouw, een bloedverwant of niet, gaat achter haar zitten, met den rug naar haar toegekeerd; tegen deze persoon leunt de vrouw. Vóór haar wordt een stuk hout aan de vloerlatten gebonden, zóó dat ze er met de voeten tegen steunen kan; er wordt niets aangebracht, waaraan ze zich kan vasthouden; ze omklemt met de handen haar knieën. Soms wordt ze van achter bij de schouders vastgehouden.

Eigenlijke vroedvrouwen houdt men er niet op na, maar er zijn veel vrouwen, die ervaring hebben opgedaan bij bevallingen en dezen worden dan bij zulke gelegenheden graag geroepen om raad te geven. Ze worden *tolometa* of *tolotaap* „masseuze" genoemd (*tolo* duidt iemand aan die bedreven is in dat wat het daarop volgende werkwoord aanduidt). Zulke personen worden echter niet alleen bij bevallingen geroepen, maar ze

doen ook dienst als dokteres bij bepaalde ongesteldheden. Heeft een *tolotaap* bij een bevalling geholpen, dan krijgt ze daarvoor loon: in Tatabaoe 2 borden, 2 hoenders en wat katoen. Dit loon ontvangt ze als het kind een dag of 2, 3 oud is; sterft het vóór dien tijd, dan ontvangt ze niets.

Verloopt de partus normaal, dan wordt geen vreemde erbij geroepen; alles gaat dan „vanzelf". De moeder, de tante of de zuster van de barende verleent den noodigen bijstand. Eerst als het proces niet vlot vordert, overweegt men, of een *tolotaap*, dan wel een priesteres (*talapoe*) zal worden geroepen. De laatste offert een hoen aan de huisgoden (*pilogot*) en roept hun hulp in, opdat het kind voorspoedig geboren worde. Helpt dit niet, dan laat de priesteres den geest in zich komen, opdat deze openbare wat de reden van de vertraagde uitdrijving van het wicht is.

Er kunnen verschillende oorzaken zijn, die de bevalling zwaar en langdurig maken. Geesten als Telebo (boschgeesten) en Nejoek (een geest, die in de gedaante van een hond rondwaart) kunnen het proces tegenhouden. Het kan zijn, dat de huisgoden (*pilogot*) zich verwaarloosd achten. Er kan overspel gepleegd zijn; dit behoeft niet door de barende te zijn bedreven, maar het kan door een der huisgenooten zijn gedaan. Iemand kan iets verkeerds hebben uitgehaald, dat op de vrouw in partus wordt gewroken. Zoo kan het gebeuren, dat iemand uit haar tuin oebi heeft gestolen; hierover wordt de tuingod boos en hij verhaalt het op de eigenares die in partus ligt. Of iemand heeft booze woorden gezegd over de vrouw of haar man, omdat ze hem niet hebben bedacht van hun visch of van hun jachtbuit. Of een der echtelieden heeft getwist en heftige woorden gebruikt; de werking die van zulke woorden uitgaat belemmert de vlotte afwikkeling van het baringsproces.

Voelt de vrouw zich in een of ander opzicht schuldig te zijn, dan bekent ze haar schuld aan den priester

of priesteres; hierdoor wordt de ban, die op haar rust, gebroken en het kind kan ter wereld komen. De priester werkt bij zulke gelegenheden veel met het doen van beloften (*bapoesi*) aan de geesten, dat hij dit of dat zal offeren, als alles voorspoedig afloopt. Hij (zij) spreekt tot de huisgoden (*pilogot*), blaast in de vuist en slaat hiermee op het hoofd der barende, op haar rug en op haar beide dijen om het kind te doen komen.

Uit de wijze waarop de kleine ter wereld komt wordt opgemaakt wat het kind te wachten staat. Normaal is ook voor den Banggaier, als het kind in hoofdligging geboren wordt. Maar het maakt nog verschil, of het daarbij met het gelaat naar beneden (*nggalaoep*), dan wel naar boven (*tetelenga*) gewend is. In het eerste geval zal het niet lang leven, in 't tweede wèl. Komt het kind in voetligging (*paoe soele* „omgekeerd kind", of *oboeloes*) ter wereld, dan moet men zich haasten om aan de huisgoden te offeren (*kinoloboki*), anders zal het niet lang in leven blijven. Zoo zegt de mian Banggai; de mian Sea-sea is van meening, dat in zoo'n kind later de huisgod Balani zijn intrek zal nemen m. a. w. dat hij een dapper man, een *talenga*, zal worden, als het een jongen is. Is het kind, dat in voetligging geboren is, een meisje, dan zal ze in haar leven nimmer gebrek hebben aan voedsel.

Met den helm geboren worden (*bakodoetan*) wordt algemeen als zeer gunstig aangemerkt. De helm (*kodoetan*) wordt gedroogd en bewaard. Is de eigenaar ervan ziek, dan wordt de helm in water gelegd en met dit water wordt de zieke gewasschen. Bij anderen wordt de gedroogde helm bij iedere volle maan in olie gelegd en met die olie wordt het kind ingewreven. Dit doet men zoolang het klein is en men denkt, dat de kleine later een groot priester (priesteres) zal worden. Vooral als men op zee is, doet de gedroogde helm wonderen; want al pakken de wolken zich nog zoo samen, de storm zal nimmer het vaartuig waar de helm aan boord is, bereiken.

Met het stukje navelstreng, dat na enkele dagen afvalt, handelt men op gelijke wijze als met den helm. Bij de mian Sea-sea vertelt men: Wanneer men het stukje navelstreng verliest, beteekent dit niets; maar als dit later toevallig teruggevonden wordt, moet de eigenaar spoedig sterven.

Tweelingen heeten *paoe pinga*. Wanneer tweelingen geboren worden, heeft men mij op verscheiden plaatsen verzekerd, is men niet op zijn gemak, omdat men meent, dat uit zoo iets onheil moet voortkomen. Men herinnert zich echter niet, dat er ooit een van de tweelingen gedood is. Vooral een paar kinderen van verschillend geslacht werd niet graag gezien. Algemeen is dan ook de gewoonte om een der beide kinderen (gewoonlijk degeen die het laatst geboren is) aan iemand anders ter opvoeding te geven. De pleegmoeder mag geen tante van het kind zijn.

Bij de mian Banggai heeft men mij herhaaldelijk verzekerd, dat in vroegeren tijd een tweelingpaar van verschillend geslacht met elkaar mocht huwen, ja, dat dit zelfs graag gezien werd. Zelfs een Banggaier, die Mohammedaan was geworden, een hadji, een scherpzinnig man, zeide mij: „Nu weten we, dat het bloedschande (*sele*) zou zijn en daarom mag het niet; maar vroeger wisten we dit niet en kwam zoo'n huwelijk van een tweelingpaar meermalen voor, als er maar voor gezorgd was, dat de beide kinderen niet door dezelfde vrouw waren gezoogd. Onze vaderen zeiden, dat het huwelijk van een tweelingpaar door de huis- of stamgoden (*pilogot*) al in den moederschoot gesloten is".

Bij de mian Sea-sea heb ik zulk een geloof niet gevonden. Een tweeling van verschillend geslacht is bij hen een kwaad gebeuren. Men gelooft vast, dat een van de twee niet lang zal leven, ook al worden ze dadelijk gescheiden. In elk geval worden de huisgoden dadelijk met een offer aangeroepen (*mokoloboki*) om het onheil, dat uit zoo'n geboorte kan voortkomen voor de kinderen zelf en voor hun omgeving weg te

nemen. In Tatabaoe wordt voor het meisje een varken aan de *pilogot* Pali, voor den jongen een hond aan *pilogot* Balani geofferd. Het kind dat aan een ander ter opvoeding is gegeven, komt niet meer bij de eigen ouders terug. Bij de mian Sea-sea wordt dus het samenzijn van twee kinderen van verschillend geslacht in den moederschoot als bloedschande (*sele*) beschouwd, die moet worden verzoend.

De nageboorte.

De nageboorte heet *sembeleng*. De navelstreng (*loeloekan*) wordt veelal op 2, soms ook op 1, ook wel op 3 plaatsen afgebonden; dit gebeurt met de bast van den *boniton* (waroe-boom), of met ananas-vezels. Daarna wordt de streng met een bamboesplinter (*doemeas* of *loemeas*) tusschen twee bindsels in, op een stukje kokosvleesch doorgesneden. Soms gebruikt men ook als onderlegger een stuk brandhout, dat al gebrand heeft, een stukje houtskool, of ook wel een steen. In Tatabaoe is de afstand, waarop de streng wordt afgebonden, nog verschillend voor jongens en meisjes; bij de eersten reikt het stuk, dat aan het lijf gelaten wordt, totaan de knie van het kind, bij de laatsten tot aan het midden van de dij.

De placenta heet *toboeni* B, *bitolok* S. Deze wordt met kokosmelk gewasschen en dan in twee kokosdoppen besloten, waaromheen de harige bast (*koebang*) wordt gebonden. Geen asch, zout of andere stoffen worden eraan toegevoegd; alleen worden de bamboesplinter en een schelp met moedermelk, soms ook een sirihvrucht en een pinangnoot, erbij gedaan. Het vleesch van de kokosnoot, die hiervoor gebruikt wordt, wordt aan repen gesneden en gedroogd. Herhaaldelijk wordt het kind met dit kokosvleesch, dat daartoe vooraf fijngekauwd wordt, ingewreven. Een vrouw, gewoonlijk degeen, die de navelstreng heeft doorgesneden, brengt de nageboorte in den arm naar beneden; ze heeft daarbij het hoofd met een doek bedekt, opdat haar aandacht

door niets worde afgeleid. Ze loopt heel langzaam en ze moet oppassen niet in uitwerpselen van dieren te trappen, anders zal het kind niet lang leven. Zoo brengt ze de ingepakte placenta naar de Noordzijde van het huis. Daar heeft de vader van het kind een staak, die aan het boveneinde gevorkt is, in den grond gestoken; hij neemt de placenta van de vrouw over en hangt ze aan den stok, waarna hij deze met een regenmatje, of een slaapmat toedekt, en alles stevig bij elkaar bindt. Dit wegbrengen van de nageboorte heet *bangatol*.

De vrouw keert dadelijk in huis terug; daar grijpt ze een slijpsteen, dien iemand heeft klaargelegd en legt zich op den vloer neer; dadelijk daarop komt iemand haar de voeten met water begieten. Men zegt zoo te doen, opdat het kind niet voortdurend zal schreien. Naar de placenta wordt verder niet omgezien; alleen wanneer het kind veel schreit, wordt de nageboorte met besproken water besprenkeld en wordt beloofd (*bapoesi*) een hoen te offeren. Men spuwt daartoe een fijngekauwde sirihpruim op de vlakke hand (zulk kauwsel heet *inangan* en wordt heel veel als medicijn aangewend); dan spreekt men: „Als gij, nageboorte, het kind laat huilen, maak het dan weer in orde, dan zal ik later een hoen voor je slachten". Daarna maakt men met het kauwsel een kruis op het voorhoofd van den kleine.

Als de stok waaraan het pak hangt omvalt, richt men hem niet meer op. Alleen zorgt men ervoor, dat de nageboorte niet met vuur in aanraking komt, want dan zou het lichaam van het kind met wonden overdekt worden.

Bij de mian Sea-sea gaat vaak een priester (*talapoe*) mee, als de nageboorte wordt weggebracht. Bij den stok, waaraan zij zal worden opgehangen gekomen, slacht hij een hoen om het kind van de placenta te scheiden, opdat de kleine niet zal huilen. De ingewanden van het hoen worden onderzocht, maar als ze een ongunstig voorkomen hebben, wordt toch geen tweede geslacht.

Op de plek onder het huis, waar het bloed van de barende is gevallen, wordt gedurende enkele avonden vuur aangelegd, opdat de geesten er geen kwaad zullen doen.

Bij de Banggaiers die tot den Islam zijn overgegaan, wordt de nageboorte niet ver van de woning of in den dakdrup begraven, of aan den rand van het dak opgehangen.

De kraamvrouw.

Wanneer een vrouw in het kraambed sterft, wordt haar lijk door den geheelen kleinen archipel op dezelfde wijze ter aarde besteld, als men dit doet met iemand, die door ziekte of ouderdom is heengegaan. Bij de mian Sea-sea is men ook niet bang, dat de ziel van de overledene een geest zal worden, die de menschen kwaad doet. Men kent onder hen dan ook geen middelen om zich tegen de aanvallen van zoo'n geest te beschermen. Maar overal in dit eilandenrijk zal een zwangere vrouw zich wachten naar het sterfhuis te gaan van een vrouw, die in het kraambed is gestorven.

Bij de mian Banggai, die zooals reeds herhaaldelijk gezegd is, meer met vreemdelingen in aanraking zijn geweest dan hun landgenooten, die in het W. wonen, bestaat het geloof in den *pontianak*, den geest van een vrouw, die in het kraambed is gestorven. Op het schiereiland Liang had men weleens van den naam *pontianak* gehoord, maar men wist niet wat ermee bedoeld werd; bij de mian Sea-sea kende men het woord niet. Bij de mian Banggai nu weet men allerlei van zoo'n geest te vertellen. De *pontianak*, zegt men, ziet eruit als een hoen, dat het geluid van kippen maakt, als ze haar kuikens roepen. Sommigen beweren, dat de *pontianak* geen menschen ziek maakt, maar hen alleen verschrikt. Als men haar geluid hoort en men kent haar naam, roept men haar en dan zet ze zich op den schoot van die persoon neer. Anderen daarentegen beweren, dat de *pontianak* mannen en vrouwen

vervolgt; haalt ze iemand in, dan krabt ze hem; zoo iemand valt dan flauw en na enkele dagen sterft hij. Wordt men vervolgd, dan is het beste te gaan zitten, haar te roepen en de armen uit te strekken: dan doet ze geen kwaad, maar legt haar kind, dat ze altijd met zich voert, in de armen van deze persoon. Deze ziet niets, maar voelt een kou langs de armen strijken. De ziel van een in het kraambed gestorven vrouw gaat niet naar de doodenstad Pakom, maar verblijft op het graf.

Onder de mian Banggai wendt men dan ook middelen aan om te maken dat de gestorvene geen *pontianak* kan worden. Het meest gebruikte middel daartoe is het lijk een ei in de linkerhand te drukken; de geest zal die hand dan niet durven openen om te krabben, uit vrees dat het ei zal vallen. Ter hoofdplaatse Banggai geeft men zoo'n lijk twee helften van verschillende oesters mee; die helften passen dus niet op elkaar en nu zegt men, dat de ziel van de gestorvene niet anders doet dan water overgieten van de eene helft in de andere; of dat ze steeds probeert de beide ongelijke helften op elkaar te doen passen en bij dit werk vergeet ze kwaad te doen.

Wanneer de kraamvrouw sterft en het kind blijft leven, is men niet gewend om iets, dat als kind kan dienen, bijv. een stuk hout of een pisangstam bij het lijk te leggen. Alleen in Kindandal wordt wel een pisangloot als een lijkje verpakt en samen met de moeder begraven.

Zijn kind en nageboorte voorspoedig te voorschijn gekomen, dan wordt de kraamvrouw met warm water gewasschen, waarin veelal ook geneeskrachtige kruiden zijn gelegd. Rug en buik worden met kokosmelk gewreven. Daarna legt ze zich neer op een hellende plank, *sosi ngkalangan* en in deze houding warmt (*bapilang*) ze zich aan een vuur, waar ze altijd met den rug heen gekeerd ligt. Dit vuur wordt op den algemeenen haard aangemaakt, maar het moet speciaal voor haar gebruik bestemd blijven; men mag er niets op koken of roos-

teren. De tijd gedurende welken ze op de plank blijft liggen, is niet bepaald; hij hangt af van de omstandigheid, of de vrouw zich spoedig wèl voelt of niet; gewoonlijk warmt ze zich gedurende twee tot tien dagen. Sommigen beweren, dat de vrouw òf 4 òf 9 dagen bij het vuur moet blijven liggen. De Mohammedaan geworden Banggaiers ruimen de ligplank pas op den 40sten dag na de bevalling op, wanneer een feestje wordt gevierd voor de reiniging der kraamvrouw.

Ook de tijd waarop ze naar beneden gaat, is niet bij ieder dezelfde; dit hangt er evenzeer van af, of ze zich wèl voelt. Wanneer ze voor de eerste maal na hare bevalling haar huis verlaat neemt ze geen maatregelen. Een dampbad voor de kraamvrouw door middel van gloeiend gemaakte steenen, die in een bak met water worden gelegd, waarboven de kraamvrouw gezeten is, overdekt met een doek, kennen de Banggaiers niet, behalve hier en daar aan de kust, waar deze gewoonte van anderen is overgenomen.

Velen laten de kraamvrouw dadelijk na de bevalling met Spaansche peper gemengd water drinken, opdat de buik warm worde en het bloed ophoude te vloeien. Ook de bladeren van den *taipa* (mangga), de schors van *sosoebeng*, *sosoempa* en *leakoe* worden gekookt en van dit water drinkt ze voortdurend, opdat „de inwendige wonden" spoedig zullen genezen. Dit kooksel wordt elken dag vernieuwd.

Gedurende de eerste dagen, zoolang zij van de ligplank gebruik maakt, mag de kraamvrouw niet koken. Dit zou haar lichaam murw maken, zoodat ze lang zwak bleef. In elk geval mag ze dit niet doen, zoolang de navelstreng van het kind niet is afgevallen; anders zou de kleine een dikken buik krijgen. Verschillende spijzen zijn voor de kraamvrouw verboden. Vooral de mian Banggai hebben in dit opzicht allerlei voorschriften: zoo mag ze geen jeukverwekkende visch en groente, als *palojon*, eten; ook geen papaja (Bangg: *tapaja*).

Om het zog op te wekken drinkt de kraamvrouw een afkooksel van *losom*- bladeren; met hetzelfde doel wordt haar voedsel scherp gemaakt door dit met Spaansche peper te vermengen. Heeft de moeder geen zog, dan wordt aan de huisgoden (*pilogot*) beloofd (*bapoesi*) een hoen te offeren, wanneer ze haar aan voeding voor het kind helpen door „de borsten te openen". Gedurende de eerste twee dagen legt men het kind niet aan de moederborst, maar een andere vrouw zoogt het; men beweert, dat het eerste zog, dat zich afscheidt, niet goed is voor den kleine, omdat het te dik is. Al heel spoedig gaat men ertoe over het kind te voeden met rijpe pisang. Blijft het zog weg, dan neemt een andere vrouw het voeden over. Hiervoor krijgt ze als loon (*tinambo*) een koperen schaal op voet (*kandari*). Is de moeder overleden, dan „wordt de borst van een ander gekocht" voor een sirihdoos (*saoeba*) of een geit; soms loopt dit loon op tot vier *kandari*. De zoogmoeder houdt het kind bij zich, zoolang het klein is; maar als het de borst niet meer noodig heeft, wordt het aan de familie terug gegeven. Om het kind te spenen wordt de tepel ingesmeerd met het bittere sap van papaja-bladeren of van de *paria* (Momordica Charantia).

Familieleden en vrienden komen de kraamvrouw bezoeken; ze brengen geen geschenken voor de moeder mee, maar voor den kleine. De een geeft hem een kokosboom, de ander een koperen schaal, een hoen of ander huisdier en derg. Dit heet *pobinihon paoe*. Bij de Mohammedanen worden deze geschenken pas gegeven bij gelegenheid, dat het kind besneden wordt.

Wanneer in sommige streken de vader niet bij de geboorte van zijn kind tegenwoordig is geweest en hij komt later thuis, dan wordt hij niet dadelijk tot vrouw en kind toegelaten, maar moet hij eerst aan den kleine een lap katoen, een hoen en wat geld (een gulden) geven. Dit heet *podoso*, om onheil te voorkomen.

Het kind.

Soms komt het kind dood ter wereld. Het lijkje wordt dan in een kistje gelegd en op het woonerf, niet ver van het huis begraven. In Tinangkoeng (mian Banggai) wordt voor een doodgeborene een gat in den grond gegraven aan de westzijde van het huis; dit gat wordt met plankjes belegd en daartusschen wordt het lijk geplaatst. Bij de mian Sea-sea worden zulke lijkjes vaak niet begraven, maar in het kistje op zij van de woning bewaard. Men zegt, dat er bizondere kracht van zulke lijkjes uitgaat. Een mijner zegslieden onder de mian Sea-sea, een priester, vertelde mij, dat zijn vrouw eens van een doodgeboren kind bevallen was. Hij deed het lijkje in een kistje en begroef het. Toen werd hij ziek en op de eene of andere wijze kwam hij er achter, dat het lijkje hiervan de oorzaak was. Hij groef het op en gaf het een plaats in zijn huis. Sedert werd hij niet alleen beter, maar de overblijfselen van zijn doodgeboren kind helpen hem, als hij zieken behandelt. Als zijn hulp bij een kranke wordt ingeroepen, spreekt hij het kistje toe: „Ga mee en help me om N. N. beter te maken". Soms komt de ziel van het wicht in hem en vertelt hem, wat hij moet doen.

Soms gebeurt het, dat een kind bij het terwereldkomen niet dadelijk huilt. Zulke kinderen zullen lang leven, zegt men. Om het aan het huilen te krijgen besprenkelt men het met koud water.

De pasgeborene wordt, wanneer het van de nageboorte gescheiden is, met koud water gewasschen, in een doek gewikkeld en op een matje op den vloer gelegd, of gedragen. Degeen, die het kind in ontvangst neemt en baadt, krijgt daarvoor later een geschenk (tegenwoordig een halven gulden of een lap katoen). Dit draagt den naam van *pongobonoi*, voor het schoonmaken.

Overal in den Banggai-archipel worden wiegen, *palalan* en *kobatan*, gebruikt. Deze wiegen hebben denzelfden vorm als die welke onder de Bare'e sprekende Toradjas

gevonden worden (II, 56): een lade, die aan beide einden opgehangen is in lussen aan een veerkrachtige lat (*oejoengan*), zoodat de wieg op en neer bewogen kan worden. De wieg wordt gemaakt van bladsteelen van den sagoboom of van hout. In het laatste geval komt het er niet op aan wat voor hout men neemt; alleen in Tatabaoe gebruikt men bij voorkeur hiervoor *sosoling-* en *toloi*-hout. Waarop wel streng gelet wordt, is dat de wieg de juiste lengte heeft. Deze is: de afstand vanaf den linkertepel tot aan den top van den middelvinger van den uitgestrekten rechterarm des vaders. Als men zich hieraan niet hield, zou het kind steeds maar huilen in de wieg, het zou mager worden en niet lang leven.

Als de vader de wieg begint te maken, mag hij niet spreken; hij moet zijn werk lusteloos en slap doen, als iemand die moe is en slaap heeft; dan zal ook het kind later niets doen dan slapen in de wieg. Bij de mian Sea-sea mag de vader bij dit werk niet overvallen worden door een vreemdeling, want dit zou het leven van den kleine verkorten. Andere maatregelen worden er niet bij in acht genomen.

Het kind wordt niet dadelijk na de geboorte in de wieg gelegd: in het O. bij de mian Banggai na 3, 7 of 10 dagen; op het eiland Banggai 5 tot 10 dagen na de bevalling; in Boelagi na 2 dagen; elders na 6 of 8 dagen. In Kindandal wordt hierbij nog gelet op den maanstand: men legt het kind in de wieg bij nieuwe of bij volle maan, of anders op een maandag die daarvoor geschikt wordt geacht.

Algemeen is ook de gewoonte om het voorhoofd van het kind af te platten; of juister gezegd: de wensch om het voorhoofd af te platten als tegenhanger van het afgeplatte achterhoofd, dat door zwaarte van het hoofd vanzelf wordt ingedrukt. Met legt daartoe een opgevouwen lap katoen op het voorhoofd van den zuigeling, maar dit pakje is niet zwaar genoeg om eenige verandering bij het voorhoofdsbeen aan te brengen.

Zoo'n pakje, dat ook wel eens alleen uit boombladeren bestaat, heet *pongojomii* B „om het te laten voelen", *popiisas* „om het te laten drukken".

Bij het op en neer bewegen van de wieg worden eenvoudige liedjes gezongen (*baboea-boea* B, *mangaas* S). Een enkel voorbeeld:

Samalipo poiabato momboel akio „de *samalipo*-takken schuren tegen elkaar, maar er is geen wind.

Sadodia ko lelang, maka na momboelon „en daar heb je de *lelang*-boom, daar is wèl wind".

Als een klein kind zijn faeces eet, haalt men een gekookte oebi uit een huis, waaruit men nog nimmer voedsel heeft ontvangen; deze geeft men aan den kleine te eten, waarbij men spreekt: *Kaane ko olimoe, ko binaloekomo* „eet den prijs die voor je gegeven is, want je bent verkocht".

Feest voor het kind.

Wanneer tijdens de zwangerschap zich geen verontrustende verschijnselen hebben voorgedaan, wanneer de bevalling niet bizonder zwaar is geweest, om welke redenen men ertoe gekomen is den huisgoden te beloven een offer aan hen te zullen brengen; wanneer dus alles goed gegaan is, en de kleine niet vooraf van de huisgoden is afgebeden, wordt na de geboorte van den kleine geen offerfeest gevierd. Is men door een belofte gebonden, dan wordt 7 dagen na de geboorte een klein offerfeest (*batong*) gevierd, waarbij een geit en een hoen worden geslacht.

Als het kind uit het kamertje wordt gedragen, wordt op een gong geslagen om de aandacht der huisgoden (*pilogot*) op den kleine te vestigen. Daarna worden de dieren bij den middenpaal geslacht, waarin de huisgeesten gedacht worden te wonen, nadat de priester (*talapoe*) de *pilogot* heeft toegesproken en hen het doel van de plechtigheid heeft verklaard. Daarna brengt de moeder de kleine naar de deur en weer terug naar den middenpaal. Als het kind dan

weer in het kamertje terug is, gaat het feest verder zijn gang en wordt er gedanst (*osoelen*) tot aan den morgen. Als het offeren der beloofde dieren zonder feestelijkheid gepaard gaat, heet dit *bapalangas* (pass. *pinalangas*).

In elk geval wordt de nieuwe wereldburger aan de huisgoden voorgesteld, opdat dezen niet zullen „schrikken" bij het zien van de nieuwe loot van hun geslacht. In Boelagi heet dit feest *montoeonggon* „laten vallen", een maand ongeveer na de geboorte. Waarop deze naam betrekking heeft, kon men mij niet zeggen; vermoedelijk slaat ze op „uit de woning" laten vallen, d.w.z. naar beneden brengen van den kleine, omdat dit bij deze gelegenheid voor de eerste maal gebeurt. Het kind wordt dan buiten het kamertje gebracht en bij die gelegenheid worden drie hoenders geslacht voor de verschillende huisgoden: Voor Pilogot batanaas, voor Pali, Mboli en Balani (zie mijn opstel „De Pilogot der Banggaiers en hun priesters" in „Mensch en Maatschappij").

Zooals gezegd wordt het kind na zoo'n feest naar beneden op den grond gebracht. In Boelagi ontvangt de kleine hierbij een geschenk van zijn vader: een kleine geit, een koperen bord of iets dergelijks. Dit geschenk draagt den naam van *potoedongii* „om er zich op neer te zetten" (zooals hoenders die op stok gaan). Vermoedelijk is hier gedacht aan de ziel *(mokooe)* van den kleine, die zich aan dit voorwerp zal hechten.

Wanneer geen feest voor den wereldburger wordt gevierd, is het aantal dagen, dat na de geboorte verloopen moet, aleer hij naar beneden wordt gebracht (*pongoboeloes*) onbepaald. Is het kind op den akker geboren, dan gebeurt dit al vrij spoedig, na een dag of acht. Bij de mian Sea-sea slacht men daarbij een varken, hoe klein dit ook zij. Dit wordt gedaan om het kind „aan de aarde te laten zien, opdat deze het niet ziek make". Het varkentje wordt op den grond geslacht, waarbij het volgende gesproken wordt: „Aarde, zie het kind aan, opdat het niet verandere (opdat het gezond blijve); zon, zie het kind aan, opdat het niet

verandere; daartoe geven wij u dit varken". Uit een schoteltje met water wordt dan elk voetje door middel van een dracaena-blad vier- of zesmaal besprenkeld, waarbij gesproken wordt: *Papase ko na monoenoeton, papase ko manimoela* „zijn leven worde aangeslagen (met het draecena-blad), zijn kracht worde aangeslagen" (door het slaan met het blad worde hem leven en kracht toegevoerd).

Wanneer het kind voor de eerste maal overland naar een andere plaats gebracht wordt, maakt de priester vooraf van sirih-kauwsel (*inangan*) kruisen op de borst en het voorhoofd van den kleine, opdat de geesten hem geen kwaad zullen doen. Onderneemt een kind voor de eerste maal een reis overzee, dan laat men het een weinig drinken van het kielwater van de prauw (*doeangan paisoeno* B „het water van de prauw; *naloem* S).

De eersten aan wie het kind een bezoek gaat brengen, wanneer het naar beneden is gebracht, zijn zijn grootouders, van vaders- of van moederszijde, al naardat het in de ouderlijke woning van den vader of van de moeder geboren is; of aan beiden, wanneer het echtpaar een eigen woning heeft betrokken. Bij dit eerste bezoek geven de grootouders den kleine een geschenk: een geit, een koperen bord, een hoen, of iets dergelijks. Dit geschenk heet *podoso*, om onheil af te wenden.

Teekenen aan het kind.

De kleine roode en zwarte vlekjes, die zich op de huid van het kind vertoonen, heeten *ilok;* kleine wratjes *poepoet lampot,* maar deze ontwikkelen zich eerst later op de huid; deze laatste hebben geen beteekenis. De *ilok* echter zijn door de huisgeesten (*pilogot*) op den kleine aangebracht, zegt men, opdat de ouders zullen weten, wat de kleine tijdens zijn leven te wachten staat. Bevindt zich zoo'n vlekje (*ilok*) onder het oog, dan zal het kind, groot geworden, veel huilen, d. w. z. het zal velen van zijn naaste verwanten door den dood ver-

liezen. De mian Sea-sea zeggen, dat zoo iemand neerziet op alles in zijn omgeving, waarmee bedoeld wordt, dat men allerlei voordeel en geluk ziet, maar het nimmer krijgt.

Bevindt zoo'n vlekje zich op de wang, dan zal het kind later rijk worden; zoo ook als het zoo'n teeken op den schouder heeft, want dan zal het altijd iets te dragen hebben (verworven goederen naar huis brengen). Een vlekje op den rug (*totongkoeloenge* van *tongkoeloeng* „rug") beteekent eveneens, dat het kind later veel te dragen zal krijgen, maar dit zal niet anders dan moeite, verdriet en nadeel zijn; anders uitgedrukt: zoo iemand „zet alles achter zich"; heeft altijd tegenspoed.

Een *ilok* op den buik voorspelt, dat de mensch veel noodig zal hebben zonder dat hij er plezier van heeft: alles verdwijnt. Heeft men daarentegen een vlekje in den hals, dan zal men nimmer gebrek aan voedsel hebben. In de handpalm verzekert dien mensch, dat hij alles zal krijgen, waarnaar zijn hart uitgaat en dat hij het verworvene zal weten vast te houden. Bevindt de vlek zich echter op den rug der hand, dan zal hij daarmee steeds de oogen wrijven, omdat hij zoo vaak moet weenen over verliezen en teleurstellingen. Heeft iemand een *ilok* in den harts- of in den halskuil, of is er een bij een meisje op een der borsten, dan zullen alle kinderen van die persoon jong sterven. Heeft men zoo'n vlekje midden op het voorhoofd, dan zal die persoon spoedig weduwe (weduwnaar) worden. Heeft een vrouw een *ilok* op een der lippen, dan „eet ze al haar bezittingen en haar kinderen op", d.w.z. ze maakt alles op, is niet spaarzaam.

Een vlek in den hals wijst op *inoon*, halsketting van kralen (*inoon*), „dan hangen ons de goederen om den hals", d.i. we worden rijk. Van een vlek in den oksel zegt men *dinapit* „geklemd", d.i. geluk en voorspoed zal men nimmer verliezen. Bevindt zich een vlekje op de genitalia, dan zal de echtgenoot van die persoon spoedig sterven.

Een ander teeken, dat vader of moeder van het kind, of de kleine zelf spoedig moet sterven is, als het kind sprekend op een zijner ouders lijkt. Want hieruit blijkt, zegt men, dat ouder en kind van dezelfde levenskracht voorzien zijn en nu is het maar de kwestie, wiens deel meer of sterker is en het deel van den ander tot zich trekt, waarna de beroofde zal sterven. Het eenige wat hiertegen te doen is, is de huisgoden met een offer aanroepen (*mokoloboki*) en hun hulp in te roepen om dit gevaar af te wenden. Bij de mian Banggai wordt het kind aan den voet van de trap gezet en dan urineert vader of moeder, de ouder op wie het kind lijkt, op zijn hoofd. De mian Sea-sea kennen dit niet.

Men is ook gewoon kinderen te adopteeren, vooral als men zelf geen kinderen heeft. Wanneer de kinderen van een echtpaar telkens kort na de geboorte sterven, belooft het, wanneer weer een kleine verwacht wordt, dit aan een ander ter opvoeding te zullen geven. Bij de mian Banggai mag zoo'n aangenomen kind (*paoe toebo*), met een pleegbroer of zuster trouwen, wanneer het maar niet door de pleegmoeder gezoogd is. Bij de mian Sea-sea mag het in elk geval niet. Wanneer een kind van een vreemde (geen bloedverwant) wordt geadopteerd, geven de adoptief ouders daarvoor kokosboomen, koperen borden en derg. Deze geschenken heeten *palali* „voor het uithalen of overbrengen" van het eene gezin in het andere. Wanneer het aangenomen kind in huis is gebracht, wordt aan de huisgoden (*pilogot*) aldaar een hoen geofferd en hun wordt kennis gegeven, dat het gezin vermeerderd is. Keert een aangenomen kind naar zijn ouders terug, voordat het volwassen is, dan moeten die ouders alle kosten vergoeden, die door de pleegouders zijn gemaakt voor het brengen van offers in tijden, dat het kind ziek was. Deze kosten worden globaal berekend op 4 tot 6 *kandari* (koperen schaal op voet). Zoowel bij de mian Banggai als bij de mian Sea-sea krijgt het aangenomen kind een aandeel in de erfenis zijner pleegouders, maar dit

deel is kleiner dan dat der eigen kinderen. Een stel van 6 *kandari* heet *mengko bolito*; een stel van 12: *mengko sinapit*; als nu een eigen kind *mengko sinapit* ontvangt, krijgt een aangenomen kind *mengko bolito*. Op deze wijze drukt men de verhouding hunner aandeelen uit.

Naam, haar, nagels, tanden, oor.

Het geven van een naam aan het kind is aan geen tijd of voorschrift gebonden. Sommige kinderen hebben kort na hun geboorte al een naam, anderen moeten er jarenlang op wachten. Het zijn zelden de ouders, die aan hun kinderen namen geven; meestal doen dit de grootouders of anders ooms en tantes. In Tatabaoe zei men, dat ouders geen naam aan hun kind mochten geven, omdat het dan niet lang zou leven.

Jongens, die nog geen naam hebben, of wier naam men niet kent, worden aangesproken met *laso* „penis" (bij de mian Banggai), *taboe* „testes" en *to'oe* idem (bij de mian Sea-sea). Meisjes noemt men *oeki* „vagina". Van tektonymische namen maakt men ook gebruik: Tame i Koedi of Koedi tamano „Vader van Koedi"; en Ine i Koedi of Koedi ineno „Moeder van Koedi". Het gebruik van tektonymische namen is bij de mian Banggai sterker dan bij de mian Sea-sea, waar zelfs oude menschen vaak nog bij hun eigennaam worden genoemd.

Bij de menschen, die veel met vreemdelingen (Mohammedanen) in aanraking zijn gekomen, heeft het eerste snijden van het haar van het kind met eenige plechtigheid plaats. In Bongganan en Tinangkoeng wordt bijv. op den 7den of den 14den dag na de geboorte, als de navelstreng is afgevallen, een feestje gegeven, dat *mansaloe* heet en waarop o. m. een weinig hoofdhaar van het kind wordt gesneden. Dit wordt gedaan door een man op leeftijd, dikwijls de grootvader van den kleine. Het afgesneden haar wordt in een kom met water of kokosmelk gelegd, die later

uitgestort wordt op de plek waar de placenta begraven ligt (deze menschen begraven de nageboorte in plaats van ze op te hangen). Het kind wordt met de kokosmelk gewasschen en dan in de wieg gelegd.

Ook de lieden van Boelagi snijden met eenige plechtigheid het hoofdhaar van het kind. Dit gebeurt hier echter pas op lateren leeftijd, wanneer het begint te loopen. Het afgesneden haar wordt op een bord gelegd, dat het eigendom van het kind wordt. Dit bord heet *potoenekom* „(het bord) waarmee wordt opgehouden" om er het haar in te ontvangen. Dit haar wordt vervolgens in het weefsel van een kokosboom gelegd.

Ter hoofdplaatse Banggai wordt op den dag na de geboorte op drie plekken van het hoofd wat haar afgesneden. Dit wordt in water gelegd en op den vierden dag, wanneer deze Mohammedaan geworden Banggaiers een feest voor moeder en kind vieren, wordt het in een jonge kokosnoot overgedaan en daarin naar een steen in zee gebracht. Deze steen heet *batoe panimboel*, dicht bij Kota Djin. Verder kijkt men er niet naar om.

In tegenstelling met het bovenstaande weten de menschen, die meer het binnenland in wonen, zoowel mian Banggai als mian Sea-sea, niets van haarsnijden bij een kind. Ze laten dit ongestoord groeien. Voor hen is van beteekenis, als voor de eerste maal de nagels der vingers van het kind worden gesneden. De stukjes nagel worden op een bordje gelegd, waarbij water wordt gegoten. Met dit water wordt het lijfje van den kleine gewasschen, waarna nagels en water worden weggeworpen. Elders (in Tatabaoe) worden de stukjes nagel in gaten van de bamboe gestopt, die aan het huis zijn gebruikt. Men kijkt er verder niet naar om.

Of bij een klein kind de tanden aan de bovenkaak het eerst uitkomen, dan wel die aan de onderkaak, heeft voor de Banggaiers geen beteekenis. Wèl zegt het hun iets, als het kind bizonder spoedig tanden krijgt: men denkt dan, dat de kleine niet lang zal leven. De uitgevallen melktanden worden zonder meer weggeworpen.

Het aanbrengen van brandwonden op den bovenarm, zooals men dit in Midden-Celebes algemeen gewend is te doen, kennen de Banggaiers niet. Alleen vond ik te Bongganan de gewoonte bij mannen om zich in den bovenarm twee insnijdingen te geven, opdat er wildvleesch op zou groeien. Men beweert, dat men door dezen maatregel niet door pokken zal worden aangetast. Deze gewoonte heet *batopo* en is vermoedelijk een toepassing van niet begrepen vaccinatie.

In de oorlel van meisjes wordt een gat gemaakt. Hiertoe snijdt men een ring uit de arenvrucht (*doeangkali*); deze ring wordt op één plaats doorgesneden en de beide einden der ring worden op de oorlel geklemd. Het scherpe vocht van de arenvrucht bijt in het vleesch en maakt er een gat in.

Besnijdenis en tandenvijlen.

In het O. van den archipel hebben de besnijdenis en het tandenvijlen bij één en dezelfde gelegenheid plaats. In het W. zijn deze beide handelingen van elkaar gescheiden en laat men er soms enkele jaren tusschen verloopen. Terwijl in het midden, op het schiereiland Liang beide operaties wel gescheiden zijn, maar het feest van het tandenvijlen gehouden wordt den dag na dat van de besnijdenis.

Het besnijden heet *mansail* B, *ba'abasal* S., maar tegenwoordig zeggen ook de niet-Mohammedaansche Banggaiers *basoenat* en de operateur is de *tolosoenat*.

Het tandenvijlen heet *bagisil* en de operateur is de *tologisil*. Beide functionarissen zijn altijd mannen.

Overal in dezen kleinen archipel worden de jongens besneden, met uitzondering van de inwoners van Osan paisoeno, dat zeker een van de oudste nederzettingen dezer eilandbewoners is. Volgens het verhaal kenden deze lieden het besnijden eertijds ook; maar eens zou een hunner voorouders aan deze operatie zijn bezweken, omdat de penis ontstak. Daarna werden geen jongens meer besneden. Vermoedelijk slaat dit verhaal op een

poging om de besnijdenis in te voeren en heeft men dit gebruik in den ouden tijd niet gekend, zooals tot op heden het geval is bij de To Loinang. Een zegsman vertelde, dat niet zoo heel lang geleden iemand van Osan in Tatabaoe kwam wonen. De algemeene gewoonte volgende, liet hij zich besnijden, maar de man kreeg er een groote wond van aan de genitalia en stierf.

Laat ons eerst zien hoe de besnijdenis plaats heeft in het W. bij de mian Sea-sea. Als algemeene regel bij beide volksdeelen geldt, dat eenige jongens tegelijk kunnen besneden worden, mits zij dezelfde huis- (stam-) goden, *pilogot*, hebben, m.a.w. tot dezelfde familie behooren. Als iemand twee zoons heeft, laat hij ze bij dezelfde gelegenheid besnijden, bijv. als de een 8 en de ander 10 jaar oud is. Omstreeks dezen leeftijd toch heeft de operatie plaats.

Aan den vooravond van de plechtigheid komen de jongens samen in het huis van den feestgever; ze worden daar in een ruimte gebracht, die door een gordijn is afgesloten (*bapopotan, kinopot*). In Tatabaoe heeft elke jongen nog twee mannen als gezellen bij zich, die ook bij hem slapen. Den eersten avond doet de priester den heelen nacht dienst. Hij stelt zich telkens in verbinding met de huisgoden (*pilogot*) en dezen deelen door zijn mond aan den feestgever mede, welke dieren er al zoo geslacht moeten worden. Zulke gesprekken met de goden worden afgewisseld met dansen (*osoelen*). In den heel vroegen morgen worden de jongens door hun geleiders naar het water gebracht. Hun voeten zijn daarbij in bladeren of in het weefsel van den kokosboom (*komboeto*) gewikkeld, op dat ze de aarde niet zullen beroeren; hun hoofd is bedekt met een lap katoen, want ze mogen hemel noch aarde zien.

Als ze de woning zullen verlaten, staan twee mannen bij de deur, die de jongens beletten naar buiten te gaan. Ze worden voor twee *kandari* (koperen schaal op voet) overgehaald den weg vrij te geven. Wanneer de jongens gebaad zijn, keeren ze op dezelfde wijze

naar de woning terug, als ze er vandaan zijn gekomen. Als ze binnen willen gaan, wordt hun den weg weer door de twee mannen versperd en dezen ontvangen opnieuw twee *kandari* om ze door te laten. Deze kosten, vertelt men, worden later door den feestgever op de twee mannen verhaald, door als tegenhouder op te treden, wanneer zoons of neven van hen besneden worden.

Wanneer de jongens weer in huis zijn, duurt het niet lang of de operateur begint zijn werk. Hij heeft daarbij een paar helpers: de een zet den jongen op zijn schoot en houdt zijn handen vast; de ander plaatst een houtje tegen de punt van den penis en trekt er de voorhuid overheen. Dan zet de operateur het scherp van een hakmes op huid en houtje en slaat met een stuk hout op het mes, zoodat de huid splijt. Het neerdruipende bloed wordt in een kommetje opgevangen en dit wordt aan de woonplaats van den *pilogot* Balani, den geest van moed en dapperheid, die de familie beschermt, gesmeerd (deze woonplaats bestaat uit een paar stokken, die bij den voet van de trap in den grond zijn geplant; zie „De Pilogot der Banggaiers en hun priesters", Mensch en Maatschappij). Om het bloeden te stelpen wordt schrapsel van *abitan*-hout over de wond uitgeknepen, zoodat het vocht erop druipt. Anderen leggen er gekauwde *lambaja*-bladeren op.

Na afloop van de operatie moeten de jongens een poos in de afgeschoten ruimte blijven, in Boelagi gedurende twee dagen, elders korter. Gedurende dien tijd mogen ze niet anders eten dan geroosterde oebi (*bakoe sinoea*), opdat de wond spoedig zal opdrogen. Is de tijd van afzondering voorbij, dan worden de jongens door den priester naar beneden gebracht; deze houdt de hand van den voorsten jongen vast en zijn makkers houden elkaar bij de hand. Zoo gaan ze in een rij naar beneden onder de tonen van gong en trom. Onder aan de trap ligt een geit gebonden op den grond. Iedere jongen zet den rechtervoet op den kop van het

dier, voordat hij den grond betreedt (de voeten zijn niet meer ingepakt en het hoofd is niet bedekt) Bij dit treden op de geit roept de priester de huisgoden (*pilogot*) aan en vraagt voor elk kind afzonderlijk lang leven en gezondheid. Dan voert de priester de jongens naar de woonplaats van *pilogot* Balani en vervolgens loopen ze tweemaal om het huis naar links gaande en daarna nogeens tweemaal naar rechts gaande. Zijn priester en jongens in huis teruggekeerd, dan worden de geit en andere dieren geslacht en hiervan wordt een feestmaaltijd bereid.

Bij het begin van de genoemde ommegangen (in Kindandal op Liang trekt de stoet slechts éénmaal rechts om de woning) steekt de priester het stukje hout, waarop de voorhuid is gekloofd en de houten hamer in een kokosboom.

De operateur krijgt op sommige plaatsen alleen vleesch (een achterpoot van de geit), oebi en palmwijn als belooning; elders ook een kokosboom, een koperen schaal, aarden borden of hoenders. Menschen die de kosten van zulk een feest niet kunnen betalen, besnijden hun zoon in de wildernis; ze kunnen dan volstaan met een hoen en wat palmwijn aan de huisgoden te offeren. In aanzienlijke families is het gewoonte, dat bloedverwanten aan den besnedene geschenken geven: een kokosboom, een koperen bord, kleeren en derg.

Men zegt, dat een man die niet besneden is, nimmer goed gezond kan zijn. Als regel geldt onder de mian Sea-sea, met uitzondering van de inwoners van Osan paisoeno, dat een man niet mag huwen, als hij niet besneden is. Want al ondervindt hijzelf niet de gevolgen van het onbesneden zijn, dan zullen toch zijn kinderen voortdurend sukkelen met hun gezondheid, en spoedig sterven.

Drie of vier jaar na de besnijdenis heeft bij de mian Sea-sea het tandenvijlen (*bagisil*) plaats. Hierbij wordt geen feest gegeven. Gewoonlijk wordt het gedaan na afloop van een offerfeest (*batong*), dat gehouden wordt

voor de gezondheid van het gezin. Voor elke geopereerde jongen of meisje zijn vier menschen noodig: één houdt met een bandje de bovenlip op, een ander trekt op dezelfde wijze de onderlip naar beneden; één houdt de handen van den patient vast en de operateur schuurt met een soort zandsteen (*batoe maide*) de tanden af.

Na afloop van de operatie spoelt de patient den mond uit met warm water; de tanden worden gewreven (*dinadak*) met de vruchten van *siondong*, een oebi-soort; de gevijlde mag dadelijk alles eten. Voor elk kind, dat de tanden gevijld is, ontvangt de operateur een aarden bord en een dito kommetje. Wanneer voor deze gelegenheid geen dier wordt geslacht en geen maaltijd wordt aangericht, krijgt hij alleen een bamboekoker met palmwijn; is er wel een maaltijd, dan wordt hij extra bedacht met voedsel.

In Midden-Peling (Kindandal) heeft vóór het tandenvijlen nog een plechtigheid plaats. Aan den vooravond van den operatiedag legt de priester een sirihdoos met inhoud op de slaapplaats van het kind, dat behandeld moet worden. Den volgenden morgen haalt hij de doos weer weg en dan doet hij mededeeling (*palamoendo*) aan de huisgeesten (*pilogot*) wat er zal gebeuren en vraagt daarop hun zegen. Hij biedt hun sirih-pinang aan en een hoen. Dadelijk daarop begint het vijlen.

Zooals al gezegd is, hebben in het O. bij de mian Banggai besnijdenis en tandenvijlen gelijktijdig plaats. In hoofdzaak verloopt de plechtigheid op de pas beschreven wijze: Voordat de kinderen (tusschen 9 en 15 jaar), die beide operaties zullen ondergaan, zich in het huis verzamelen, dat daarvoor is aangewezen, worden ze gebaad. In huis worden ze in afgesloten ruimten samengebracht: de jongens en de meisjes elk afzonderlijk achter een gordijn. Ze zijn allen in hun mooiste kleeren uitgedost; ze eten ook in die ruimte.

Den volgenden morgen bij het tweede hanengekraai staan de kinderen op en worden door den priester binnenshuis gebaad met door hem speciaal daarvoor

geprepareerd water. Dan gaan de mooie kleeren weer aan en trekken ze zich achter het gordijn terug. Om een uur of 7 worden ze eruit gehaald en dan worden hun de tanden gevijld met de reeds genoemde zachte zandsteen (*batoe maide*). Dit werk is in 2 à 3 uur afgeloopen, want alle kinderen worden tegelijk behandeld, ieder door een eigen operateur. Voor elk kind zijn drie menschen noodig: een vrouw klemt het hoofd tusschen de knieën en houdt de bovenlip omhoog; een tweede knijpt den patiënt in de wangen, zoodat deze den mond geopend houdt en de derde slijpt de tanden af. Eerst worden de tanden aan de uiteinden gelijk geslepen en daarna wordt het bovenvlak geschuurd. Na afloop van het werk kauwt de operateur sirih-pinang en smeert dit op de gemutileerde tanden. Dan gaan de kinderen weer achter het gordijn.

Het zwartmaken van de tanden gebeurt pas later en dit doet elk kind voor zichzelf. Ze mogen na de operatie geen koud water drinken, en niets eten, waarin kokos is gebruikt, anders zal het tandvleesch opzetten.

Den dag na het tandenvijlen worden de jongens in de afgesloten ruimte besneden: een klein stukje van de voorhuid wordt opgetild, en tusschen een bamboe tangetje geklemd; het stukje huid, dat boven het tangetje uitpuilt, wordt erlangs afgesneden. De wond wordt belegd met *balande-* of met *tambal*-bladeren; ook wel met houtskool; er zijn er die daartoe een lapje zwart katoen verbranden en de asch ervan op de wond appliceeren.

De beschreven wijze van besnijden geldt ook voor de Mohammedanen, zoodat we vermoedelijk moeten aannemen, dat de oorspronkelijke incisie onder invloed van den Islam in circumcisie veranderd is. De stukjes huid en het bloed, dat in een bakje met asch wordt opgevangen, worden op zij van de woning begraven (bij velen in 't O. van den archipel is de woonplaats van Balani aan den voet van de trap verdwenen).

De Mohammedanen beweren dat ook hun meisjes besneden worden, maar men zei niet te weten, hoe dit plaats vond, omdat deze operatie door een vrouw wordt gedaan.

In den middag van denzelfden dag heeft de optocht van de jongens en van de meisjes in twee rijen naar beneden plaats; de kinderen houden elkaar hierbij aan den pink vast. Het treden op den geitenkop en de ommegangen om de woning hebben juist zoo plaats als bij de mian Sea-sea; alleen in Tinangkoeng wordt de geit, wanneer allen op haar kop hebben getreden, verlegd, en dan hebben de ommegangen om dit dier plaats, maar nu driemaal naar links en driemaal naar rechts. Wanneer de kinderen na deze ommegangen weer de trap van het huis opgaan, worden ze in Bongganan en Tinangkoeng met gepelde rijst bestrooid. Bij den feestmaaltijd die later volgt, krijgen de besnedenen eerst te eten en als zij hun maal gedaan hebben, worden de gasten bediend.

Ook bij de mian Banggai bestaat algemeen de voorstelling, dat de besnijdenis den mensch gezondheid geeft. Zelfs bij de onontwikkelde Mohammedanen is men zich niet bewust, dat de besnijdenis tot hun godsdienst behoort. Juist onder hen komt het veelvuldig voor, dat men zich 2, 3 en 4 maal laat besnijden, waarbij telkens een stukje van de voorhuid wordt weggenomen. Men gaat hiertoe over, als men zich een poos lang onwel heeft gevoeld; of wanneer men, na ziek te zijn geweest, weer voelt aansterken; men noemt dit dan „het zwarte bloed uitlaten".

Spelen.

Omtrent de spelen der kinderen had ik gelegenheid een en ander te zien en te hooren. Zooals overal elders imiteeren de kinderen de werkzaamheden der ouders als spel. Meisjes gebruiken stukken hout, pisangstam en sagobladsteel, komkommers en de bloemkolf der pisang als pop en ze doen hiermee alles, wat ze

hun moeders met haar kind zien doen. Men vertelde mij, dat nooit menschenfiguren uit hout gesneden worden om voor pop te dienen maar ik ben er niet achter gekomen of dit een gevolg is van de omstandigheid, dat men niet in staat is ze te snijden, dan wel of men bevreesd is dit te doen.

Dat de jacht nog steeds in hoog aanzien staat bij de Banggaiers, blijkt wel uit de omstandigheid, dat „jagertje spelen" een der meest geliefkoosde spelen van jongens is, zooals men mij vertelde. Een jongen trekt dan een stuk pisangstam of week hout, dat het varken moet voorstellen, in snelle vaart voort, zoodat het bij elke oneffenheid van het terrein opspringt. Daar achter holt een troepje jongens onder groot getier aan, met scherpe bamboes gewapend, die ze naar het „varken" werpen.

Zoowel jongens als meisjes vlechten zich vogels van jong kokosblad; die vogels worden met een lijn aan een stok gebonden en dan laat men ze „vliegen" door den stok rond te zwaaien.

Vooral tijdens een offerfeest (*batong*) houden de daarbij verzamelde jongens zich met allerlei spelen bezig om hun kracht en behendigheid te ontwikkelen. Dan worstelen ze met elkaar (*pooendakon* of *pokoeot* B, *poloendoe* S): de twee knapen, die elkaars lichaam met de armen omstrengeld houden, trachten elkaar op den grond te werpen. Men bokst samen (*poaas* B, *popikoel* S). Een geliefde bezigheid is elkaar met Amomiumstengels (*koloba*, een andere soort heet *koekoeton*) te werpen, waarvan de worteleinden murw geklopt zijn, opdat ze bij het treffen geen pijn zullen doen. Met een schild van zacht hout of pisangstam trachten de jongens deze projektielen van zich af te houden. Dit heet *posekon* B. *pose'on* S.

Tijdens offerfeesten is het spel dat misschien het meest beoefend wordt, het kuitschoppen (*pobinti* B. *pobiti* S). Men doet dit slechts op één manier, namelijk door de wreef van den rechtervoet tegen de kuit van

het gestrekte rechterbeen van den tegenstander te slaan. Alleen in Kindandal op Liang, een streek waar veel afwijkingen van de algemeene adat der Banggaiers gevonden worden, beoefent men dit spel door met de vuist op de kuit van den tegenstander te slaan.

Een soort van „handjeplak", waarbij twee kinderen tegenover elkaar de handen tegen elkaar slaan, zei men bij de mian Banggai niet te kennen; wèl bij de mian Sea-sea, waar het *polaoe-laoe* heet.

Er is een spel, dat in verschillende deelen van Celebes bekend is, waarbij iemand tusschen twee stukken hout (veelal rijststampers) in en uit springt, terwijl de twee stokken in de maat tweemaal tegen elkaar en dan tweemaal op een paar dwarsliggers worden geslagen. Springt de man of jongen niet precies op de maat, dan krijgt hij de stokken tegen zijn beenen. Ook dit spel zei men mij in het O. van den archipel niet te kennen, terwijl men het in het W. wèl doet; hier draagt het spel den zonderlingen naam van *mo'ooe* (*mokooe*) *na bobolon* „de trom van de ziel". Het mag alleen gedaan worden, als men bij elkaar gekomen is voor een sterfgeval. Wat men zich van dit spel denkt, zoodat het dezen eigenaardigen naam heeft gekregen, ben ik niet te weten kunnen komen.

Touw (rotan) trekken (*pokoeboet*) en aan een stok tegen elkaar duwen (*soesoekon* B, *doedoenggon* S) is overal bekend. Men doet dit niet op bepaalde tijden, maar bij elke gelegenheid als er veel menschen bijeen zijn.

Krijgertje spelen (*pongengei* B, *poapos* S); blindeman spelen (*pondoeoek* B, *bakoe'oep* S; *bakoe(k)oep* is „toedekken, dichtdoen"); verstoppertje spelen (*posapiton*) zag ik veel door schoolkinderen doen in de vrije kwartieren en men verzekerde mij, dat men deze spelen van oudsher kende.

Op stelten loopen (*hatengkang* B, *toedai* S) wordt veel gedaan. Het liefst zoekt men voor stelten boompjes, waarvan men een tak, die voor een deel wordt afgehakt, als trede kan gebruiken; anders behelpt men zich met

een stok of bamboestaak, waaraan een klos hout wordt vastgebonden. Bij het stelten loopen worden de klossen naar binnen gedraaid en staat men er met de holte van den voet op; dus juist zoo als wij het gewend zijn te doen. Het loopen op kokosdoppen, die door middel van een koord, dat tusschen de groote en de volgende teen geleid wordt, tegen den voetzool gedrukt worden gehouden, ziet men zoowel door kleine jongens als door meisjes doen. In het O. heet dit *taloepak* (Mal. *teroempah*, houten klossen, die als klompen aan de voeten gedragen worden), in 't W. *nggaoe-nggaoe*.

Schommels (*toede* B, *banga* S) van rotan en touw maakt men aan de vloerbalken onder het huis en aan de takken van boomen.

Spelen met kokosdoppen zijn er vele. In de eerste plaats het *pailolong*. De voormalige Gezaghebber Becking geeft in zijn Nota van toelichtingen een uitvoerige beschrijving van dit spel, die ik hier overneem. *Pailolong* wordt ook door grooteren gespeeld, maar meestal door aankomende jongens en meisjes en liefst in den maneschijn. Er worden drie steenen in een driehoek geplaatst en het gezelschap wordt in afdeelingen van drie ingedeeld; in den regel zijn er twee afdeelingen. Ieder der medespelenden heeft een kokosdop. Men gaat nu twee aan twee de doppen tegen elkaar plaatsen en laat ze dan gelijktijdig vallen. Dit gaat zoolang door totdat de doppen verschillend vallen, wanneer dus de eene dop met de bolle en de andere met de holle zijde naar boven komt te liggen. Men begint nu op een bepaalden afstand van de steenen de klapperdoppen tusschen de hielen te nemen en weet men die al dan niet door het geven van effect een der steenen te doen raken; sommigen zijn hierin heel handig. Raakt men een steen, dan gaat men door mikkende op den tweeden steen, enz. Is dit gelukt, dan werpt men met de hand eerst met de opening naar beneden, dan met de opening naar boven, daarna moet men met achterover gebogen hoofd naar de

steenen marcheeren (zonder te zien dus) en den dop op den steen laten vallen. Is dit gelukt, dan moet de dop van de eerste standplaats uit naar de steenen geschopt worden, d. w. z. men legt hem op de teenen en werpt hem in de richting van de steenen. Is ook dit gelukt, dan gaat men bij een der steenen staan met den rug daarheen gekeerd en werpt met den klapperdop om het hoofd naar den steen en moet deze dan raken. Het drietal dat de meeste punten haalt, wint. Telkens als er gemist wordt, mag de tegenpartij spelen. Dit spel heeft niet om geld plaats. Variaties van dit spel zijn het *paindele*, waarbij de dop van de knie, terwijl men op één been staat (dus hinkende) geworpen wordt; en het *paimbekoe*, waarbij de dop niet tusschen de hielen, maar tusschen de knieën wordt genomen.

Wat de heer Becking niet vermeldt, is dat in plaats van steenen kokosdoppen worden neergelegd en wel die van de eene partij; worden die door de andere partij gemist, dan moet deze haar doppen neerleggen, waarop dan de anderen mikken. Een variatie hiervan is het *potingko*, waarbij de doppen van de eene partij op elkaar worden gezet en dan moet de tegenpartij dien toren met haar projektielen trachten om te werpen. Al lukt dit slechts aan één der leden dier partij, dan heeft deze het in haar geheel gewonnen. De dop wordt daarbij echter niet met de hand geworpen, maar men klemt hem tusschen de beide voeten en geeft hem zóó effect. Bij het *batode* wordt weer op andere wijze op den dop van de tegenpartij gemikt: men legt hem namelijk aan den binnenkant van den linkervoet en dan wordt hij vooruitgeworpen door er met den rechtervoet langs te schuren.

De slinger heet *simpalo* B, *simbalot* S. Dit is een touw, waarin aan het eind een lus zit; daaraan wordt een omgevouwen blad, waarin een steen is gevouwen, vastgemaakt; bij het wegslingeren van den steen scheurt het blad. Soms maakt men tevoren een snee in het blad om het scheuren te vergemakkelijken. Om

den steen grooter snelheid te geven, wordt het andere eind van het touw ook wel aan den stok vastgemaakt.

Uit een oud verhaal, dat men mij in het O. onder de mian Banggai deed, vernam ik, dat men vroeger in den strijd een aantal bamboe speren meenam van circa 1 vadem lengte. Om deze weg te slingeren, gebruikte men een stevige en toch min of meer veerkrachtige bamboe lat, die *koeambang* heet. Aan het eind van de *koeambang* is een gat aangebracht, daarin wordt het ondereinde van een spies gestoken, zóó dat deze met de werper een scherpen hoek maakt. Dan grijpt men den werper (*koeambang*) bij het andere eind en zwaait hem snel als bij een slinger. Bij het terugzwaaien van de *koeambang*, vliegt de speer uit het gat. Een oude man vertelde, dat dit in den tijd der voorvaderen een algemeen gebruikt gevechtswapen is geweest.

Op het gebied van tollen, heeft men hier in de eerste plaats de handtolletjes, die gemaakt worden van de pit van een vrucht, of van een harde vrucht, waar een stokje doorheen gestoken wordt, zoodat het ding tusschen de vingers of tusschen de vlakke handpalmen aan het draaien kan gebracht worden. Dit speeltuig kent men overal in dezen archipel. Men gebruikt daarvoor gewoonlijk de pit van een manggasoort, *baang* geheeten, of de op eikels gelijkende vruchten van den *sosoeoel*-boom (Quercus Celebica). Eenige kinderen vermaken zich ermee om te zien wiens tolletje het langste draait.

Anders is het gesteld met den priktol, die met de hand wordt geworpen en door middel van een koord aan het draaien gebracht wordt. Ik zag met dezen tol, die in vorm geheel gelijk is aan dien welke in Poso in gebruik is, spelen ter hoofdplaatse Banggai, te Bongganan en te Tinangkoeng, drie plaatsen waar naast het planten van oebi, ook gedaan wordt aan rijstbouw. Ik zag het spel spelen in December en begin Januari, dus in den tijd waarin de akkers voor het ontvangen van het zaad gereed gemaakt worden. In het binnen-

land van het oostelijk schiereiland van Peling, waar uitsluitend oebi wordt verbouwd, heb ik nergens zien tollen. Bij navraag bleek men dit speeltuig wel te kennen, maar men „deed er weinig aan". In het O. deel van den archipel heet de tol *sosoeoel*, naar den boom dus, van welks vruchten de handtolletjes gemaakt worden. Naar hetgeen ik van het spel aan het strand van Oost-Peling zag, komt dit geheel overeen met de manier van spelen in Poso, zoodat ik hierop niet verder inga (Zie de Bare'e sprekende Toradja's, II, 389).

Verder naar het W. gaande, vertelde men in Boelagi, dat men in vroeger tijd meer aan dit spel deed, maar tegenwoordig niet meer. In Tatabaoe en Osan paisoeno kent men het speeltuig, maar men speelt er niet mee. Terwijl men het in Boelagi nog *sosoeoel* noemt, heet de tol in Tatabaoe *lolombit*, wat vermoedelijk „de draaiende" beteekent. Toen ik vroeg, hoe het kwam, dat men hier niet aan tollen deed, kreeg ik in beide plaatsen ten antwoord: „De grond is hier niet goed om te tollen", hetzelfde antwoord, dat ik ontving, toen ik vroeg, waarom men hier geen rijst verbouwde.

Tenslotte kwam ik in Kindandal op Liang; hier kende men den priktol, die met de hand geworpen wordt, heelemaal niet.

Uit dit overzicht mag opgemaakt worden, dat de tol in den Banggai-archipel van anderen is overgenomen. Waar dit speeltuig bij de onvermengd gebleven bevolking weinig of niet bekend is, treffen we het alleen aan bij die volksdeelen, die veel met vreemdelingen in aanraking zijn geweest.

Ik heb nog een enkel speeltuig te noemen en wel de proppenschieter (*panapi* = *pana api*), die overal in dezen archipel op dezelfde wijze gemaakt wordt als in Poso (Bare'e sprekende Toradja's II, 388); de zuiger heet *pomoesoe*; de prop wordt gemaakt van curcuma (*koeni*).

Spelen met den bal, met den vlieger, met den hoepel, met de spuit zijn bij de Banggaiers onbekend.

Wanneer men het hier of daar in de strandplaatsen ziet doen, is het van vreemdelingen overgenomen.

De heer Becking vertelt in zijn bovengenoemde Nota nog van een paar spelen met kemirinoten, waarvan men mij niet heeft verteld. Een ervan is het *paitandang*, dat ook door grooten gespeeld wordt. Hierbij is een bamboe geplaatst op twee kokosdoppen of twee steenen, terwijl op den bamboe eenige kemirinoten worden gelegd. Alle deelnemers werpen vóór den aanvang met steentjes om te bepalen, wie het eerst zal beginnen. Hij wiens steentje het dichtst bij den bamboe gevallen is, begint het spel. Het doel is den bamboe zóó te raken, dat alle noten over den grond rollen. *Paikoelok* wordt ook met kemirinoten gespeeld. Men maakt een gat in den grond en dan gooit een der deelnemers (hij die begint) een aantal, gewoonlijk per deelnemer 2 of 3 noten op, en moet ze dan een voor een in het gat zien te tikken. Een soort van knikkeren dus.

Muziekinstrumenten.

Onder de muziekinstrumenten moet in de eerste plaats de trom, *bobolon*, worden genoemd. Men kent daarvan maar één soort, een houten cylinder, die aan beide einden met een geitenvel is bespannen (in Balantak draagt een staande trom, die slechts aan één zijde met een vel bespannen is, den naam van *bobolon*). Deze trom wordt uitsluitend bij offerfeesten voor de huisgoden geslagen om het rythme aan te geven bij het *osoelen*, den priesterdans; ook wordt op de trom geslagen als een vorstelijk persoon over zee wordt vervoerd. In het dagelijksch leven is het verboden op de trom te slaan; dan worden de huisgoden boos, vermoedelijk omdat ze hierdoor voor niets worden geroepen. Nadat gongs zijn ingevoerd, gaat het tromgeroffel steeds gepaard met de tonen van gongs.

Tot de slaginstrumenten behoort ook de *talaloe*, het voor Celebes zoo typische muziekinstrument, dat het

meest overeenkomst heeft met een stemvork: uit een bamboegeleding, waaraan aan het ondereind het schot gelaten is, is aan twee tegenover elkaar gestelde zijden een reep weggesneden, zoodat de overgeschoten stukken van den bamboewand vrij kunnen trillen. De exemplaren die ik te zien kreeg, waren ongeveer 60 cm lang: een derde ervan wordt door het handvat ingenomen; om dit handvat zijn drie rotanbandjes gevlochten, zoowel om stevigheid aan den bamboe te geven, als om deze te versieren; aan twee tegenover elkaar gestelde zijden van het handvat zijn kleine ronde gaten gemaakt, die willekeurig met duim en wijsvinger kunnen worden gesloten en geopend, terwijl men de vork licht op de muis van de linkerhand slaat; door dit openen en sluiten der gaatjes wordt de toonhoogte gewijzigd. Een bandje van palmblad om de vork, ten einde hiermee wijzigingen in de trillingen te brengen, zooals de Posoërs dit kennen, heb ik bij de Banggaische instrumenten niet gezien. Met deze bamboe stemvorken brengen de jongelieden serenades aan de jonge meisjes.

Onder de tonginstrumenten moet ook genoemd worden de mondharp, *ngoli-ngoling*, B., *tonggoling* S. Deze is gemaakt van een reep van de harde bast van een arentak, waarin een lip gesneden is; deze gaat trillen, wanneer aan een koordje, dat aan het eind van de reep bevestigd is, wordt gerukt. Door het instrument voor den geopenden mond te houden, kan men wijziging brengen in de hoogte van den toon.

De fluiten, *titaloe*, die ik zag, zijn van bamboesa longinodes gemaakt, ongeveer 60 cm lang. De fluit is een geleding van den genoemden bamboe, waaraan aan het eene eind het schot is gelaten; aan dit einde is de bamboe een weinig vlak gesneden en in dit vlak is in schuine richting een gaatje gebrand; hier omheen is een bandje van sagoblad gelegd, zoodat er bij het vlak waarin het gaatje een spleet gevormd wordt. De fluit wordt tegen de bovenlip gedrukt, met de spleet naar beneden en hierdoor wordt zacht geblazen. Aan

de bovenzijde van de fluit zijn vier gaten gemaakt, waarmee verschillende tonen worden verkregen. Het is een melancholiek eentonig geluid, dat door dit instrument wordt voortgebracht. Men amuseert er zich mee in het dagelijksch leven, maar ook bij de doodenwacht, wanneer mannen om beurten erop spelen.

Een ander blaasinstrument is de *popoeoekon*; soms is dit een tritonschelp, in welks smalle deel een gat is geboord; vaak ook een bamboebuis van ongeveer 4 dm lengte. Er wordt op geblazen als op een trompet. Zoo 'n instrument wordt gebruikt om menschen bijeen te roepen, of om van de aankomst van een of ander voornaam persoon kennis te geven. Deze *popoeoekon* is dus eigenlijk niet onder de muziekinstrumenten te rekenen, evenmin als een slaginstrument dat *tandoeoeng* heet. Dit is een seinblok, gewoonlijk gemaakt van een geleding bamboe, waar een reep uitgesneden is en dat een wijdklinkend geluid geeft, als er op geslagen wordt.

Tenslotte moeten nog enkele snaarinstrumenten genoemd worden: de *bebende* B, *poponding* of *tambiling* S bestaat uit een geleding bamboe, die aan beide einden door een schot gesloten is. Van de bast van den bamboe is een reep opgelicht, en deze wordt opgehouden door stukjes hout, die aan de einden eronder geschoven zijn; onder de snaar is een gat in den bamboe gemaakt; de snaar wordt in trilling gebracht door er met een stokje op te slaan.

Een ander instrument is de *talindo*: op een kokos- of kalebasdop is een bamboepijpje van ongeveer 1 dm opgericht, aan welks andere einde een dwarshout van ongeveer 4 dm lengte is bevestigd; over dit hout is in de lengte een snaar gespannen van dun gespleten rotan. Terwijl de speler den dop tegen de borst gedrukt houdt, brengt hij met den duim der rechterhand de snaar aan het trillen, terwijl hij met de vingers der linkerhand de lengte der snaar regelt.

Men heeft ook een soort van viool, *koka* B, *kalibaboe* S. Dit is een kokosdop, waaraan een stok van ongeveer

4 dm lengte is bevestigd; over den dop is een varkensblaas gespannen. Over de lengte van dop en stok loopt een snaar van rotan of boombastvezels; men strijkt over de snaar met een strijkstok, die bestaat uit een boogje van bamboe, die gespannen wordt door een koord van bastvezels; om dit koord stroef te maken, opdat het de snaar in trilling zal brengen, wordt het nu en dan tusschen de lippen doorgehaald om het met speeksel te bevochtigen.

Zang en dans.

Tenslotte nog een enkel woord over de dansen der Banggaiers. De dans die het meest voorkomt, is het *osoelen*. Mannen en vrouwen dansen elk afzonderlijk om den middenpaal van het huis heen; de maat wordt aangegeven door trom en gong. Deze dans bestaat in het telkens ophippen van het lichaam op den bal van den eenen voet, terwijl met den anderen voet het lichaam in evenwicht gehouden wordt. Oorspronkelijk is dit waarschijnlijk een dans alleen voor priesters geweest, maar nu doen het ook gewone menschen. In den tijd wanneer de offerfeesten gehouden worden, brengt men nachten achtereen met *osoelen* door. Een uitvoerige beschrijving van den dans heb ik gegeven in „De Pilogot der Banggaiers en hun priesters" (Mensch en Maatschappij).

Een andere dans in het O. onder de mian Banggai is het *salendeng;* dit is een dans voor vrouwen; hij wordt in huis uitgevoerd en er wordt bij gezongen; de zang erbij heet *banene.* De vrouwen dansen elk op zichzelf of ze houden elkaar bij den pink vast. Tegen het aanbreken van den morgen komen er ook mannen bij en dan zingt men elkaar erotische liedjes toe.

Het *badegot* is een soort dans voor mannen met boksbewegingen.

Het zingen waarmee alle feestelijke samenkomsten worden opgeluisterd, heet *bakidoeng* (Mal. *kidoeng*). Dit zingen wordt afgewisseld met een anderen zang *baoembe.*

II. DE COSMOS DER BANGGAIERS.

Zooals te verwachten is, stellen de bewoners van den Banggai-archipel zich de aarde voor als een plat vlak, waarover de hemel zich welft, en waaronder zich het verblijf der doodenzielen bevindt, dat bij hen den naam draagt van Pakom. In alle deelen van dit eilandenrijkje wordt verteld, dat er vroeger alleen een wereldzee bestond, waarin land werd geschapen. Soms is het alsof men zich deze aarde als reeds bestaande denkt, maar meent dat alle land met water overdekt was; slechts een enkele top van het gebergte verhief zich boven het watervlak.

Een enkel verhaal doet ook aan den zondvloed denken, zooals dat waarin verteld wordt van het ontstaan van het Banggaische vorstenhuis: In den tijd van Nabi „profeet", een uitdrukking, die ook door de Heidenen wordt gebezigd, en waarmee ze dan het begin van deze wereld bedoelen, waren er reeds menschen, toen de aarde geheel overdekt werd met water, zoodat alle menschen stierven. Er was echter één plaats waar men van de catastrofe afwist; daar gingen vijf mannen in een vaartuig (een groote kist gelijk), en lieten zich op de wereldzee ronddrijven, tot ze op een rots terecht kwamen, die de top van den berg op het eiland Banggai bleek te zijn. Een van deze vijf (anderen zeggen dat er zes waren,) werd de eerste vorst van Banggai (zie mijn opstel „De vorsten van Banggai" in Koloniaal Tijdschrift 1931).

In de verhalen over de schepping van de aarde en van de menschen is het niet duidelijk of die het ontstaan vermelden van alle menschen, dan wel alleen van de vorstenhuizen, die er vroeger zijn geweest. Vermoedelijk is de wijziging in deze verhalen, als zouden ze betrekking hebben op de schepping van vorsten, van lateren tijd. Vooral op de bewoners van de oostelijke helft van het eilandenrijkje heeft vreemde invloed ingewerkt, en in verband hiermede is het opmerkelijk,

dat vooral op Oost-Peling de scheppingsverhalen steeds voorgesteld worden als de wording te verhalen van de vorstenhuizen. Hier is het de berg Tomoesi, waar de eerste menschen leefden. Vanwaar ze kwamen, weet men niet te zeggen. Wat van den berg boven de wereldzee uitstak was slechts een span breed. Het waren zeven menschen die daar woonden, van wie één een vrouw, de anderen mannen waren. De oppervlakte van het land werd hoe langer hoe grooter. Toen gingen vijf van de mannen naar andere streken, waar ze het aanzijn gaven aan de vorstenhuizen daar. De zesde man en de vrouw bleven achter en huwden samen. Ze kregen weer zeven kinderen, vier dochters en drie zonen. Dezen huwden met elkaar en de zevende dochter werd in stukken gehakt en begraven; uit haar groeide de oebi, het hoofdvoedsel van deze eilandbewoners.

De tweede berg, waaraan een scheppingsverhaal verbonden is, is de Lipoe babasal „groot dorp" in het Noorden van West-Peling. Ook deze top stak aanvankelijk slechts weinig boven het oppervlak van het water uit, en de zware rollers van den oceaan braken erop stuk. Toen strandde daar eens een schip, *doeanga topoeloe* geheeten (*doeanga* „vaartuig", *topoeloe* „Holothuria edulis"). Met acht ankers werd het aan de rots vastgelegd, vier braken, maar vier hielden. Uit dit vaartuig stapte een vrouw; zij deed het land uit de zee opkomen. Het eerst maakte ze den berg Tokolong in het Zuiden van West-Peling. Op den berg Lipoe babasal formeerde ze het eerste menschenpaar uit aarde. Om deze menschen te doen ademen, deed ze alle winden om beurten tegen de beelden aankomen, maar pas toen de Zuidewind het paar aanraakte, leefden ze. Dit eerste menschenpaar kreeg twee zoons en twee dochters, die met elkaar huwden en kinderen kregen. Toen er acht menschenparen waren, verspreidden ze zich naar verschillende streken.

Een ander verhaal zegt weer, dat van het eerste menschenpaar de man op den Lipoe babasal bleef en

de vrouw naar den berg Tokolong ging, en daar het eerste menschenpaar formeerde, van wie de bewoners van West-Peling afstammen (mian Sea-sea). Anderen zeggen weer, dat de man op den Tokolong verbleef en de vrouw op den Lipoe babasal. Dit is ook in overeenstemming met het verhaal, dat een vrouw uit het vaartuig kwam, dat op den pas genoemden berg strandde.

Weer een ander verhaal zegt, dat Tememeno, de Hemelheer, een man en een vrouw maakte van leem, dat hij nam uit de beek Lolaa, die op den Tokolong ontstaat. De Zuidewind bracht hun adem. De vrouw heette Boloki Sikino (*boloki* „oude vrouw"), haar woonplaats is op den Lipoe babasal. Dit paar kreeg 12 kinderen. De naam van den man, die op den Tokolong bleef, wordt niet genoemd; hij wordt vereenzelvigd met Tememeno, den Hemelheer; en zoo hebben we hier voor ons de mythe van hemel en aarde, die met elkaar huwen en menschen voortbrengen.

Dat de vrouw van Lipoe babasal de aarde is, blijkt uit de mededeeling, dat ze de aarde uit de zee deed opkomen. Nog duidelijker blijkt dit uit een verhaal, dat mij in Kindandal (distrikt Liang) werd verteld: De vrouw op Lipoe babasal maakte eerst den berg Tokolong; deze reikte tot op de lengte van een bijlsteel na tot aan den hemel. Toen kwamen er zeven groote rollers uit de wereldzee tegen den berg aan, en sloegen hem in vele stukken, de eilanden van den Banggai-archipel.

De 12 kinderen van het eerste menschenpaar op den Tokolong huwden met elkaar, want er waren 6 jongens en 6 meisjes. De paren werden echter zóó gevormd, dat de oudste zoon met de op één na oudste dochter huwde en zoo verder, zoodat de jongste zoon de oudste dochter tot vrouw kreeg. Het oudste paar verdween in den grond; deze twee werden de „bewakers van den grond". Het tweede paar trok naar 't vasteland van Celebes; het derde ging naar Ternate; het vierde

naar Banggai, het vijfde naar Bokan, en het zesde naar Bangkoeloeng.

De overlevering van Lipoe babasal spreekt van 8 echtparen, waarvan één op dien berg bleef, één naar den Tokolong ging, een derde naar Banggai, een vierde naar Baolemo, een vijfde naar Bokan, een zesde naar Toboengkoe, het zevende naar Djawa, en het achtste naar Tokala op den vasten wal van Celebes.

Het echtpaar op den Tokolong kreeg voor de tweede maal kinderen, weer twaalf en dezen werden de stamouders van de bewoners van den Banggai-archipel. Van Tokolong trokken de menschen naar Tokala, toen naar den berg Kaoe Kees bij Tombila, vervolgens naar Tombila, en toen naar Batoe mesea bij Lombilombia.

Zooals reeds is opgemerkt is de aarde voor de Banggaiers een plat vlak. In het Oosten en in het Westen bevindt zich in dit vlak een gat, waardoor de zon opkomt en neerdaalt. Bij het westelijk gat is iemand, die er de wacht houdt, en die den naam draagt van Toemoendo nosopokan „de vorst die haar (de zon) binnenlaat" (*sopok* „binnengaan"). Als de zon in het westgat ondergaat, komt ze in Pakom, de onderwereld; daar beschijnt ze de doodenzielen, voor wie het dan dag is, terwijl de menschen op de aarde in duisternis verkeeren.

De zon, *olojo*, is een groote geest, *pilogot*, aan wien men nu en dan offert; eens per jaar wordt samen met offers aan andere geesten die den mensch nader staan, ook een geit aan de zon opgedragen. Ook als men een bijzonder gezegenden oogst van oebi heeft gehad, schenkt men de zon een geit. De zon is een man, de maan, *bitoeon*, een vrouw. De sterren zijn hun kinderen, *bitoeon paoeno*, wat naar het taaleigen zoowel „kinderen van de maan", als „kleine manen" kan zijn. De maan neemt de sterren steeds met zich mee, omdat ze de moeder is.

De maan is geen *pilogot*, zegt men, maar toch oefent ze invloed uit op het leven der menschen. Op haar groeit een waringinboom (*bokaoe*), waarvan de bladeren de zielen der menschen zijn. Wanneer een jong blad van dien boom valt, zal een jong mensch sterven; is het een dor blad, dan blaast een oude van dagen den laatsten adem uit. Aan de maan worden geen offers gebracht, maar de waringinboomen op de aarde zijn alle verwanten of afschaduwingen van dien in de maan; daarom, zegt men, is men er zoo bang voor, en brengt men offers aan deze boomen, vooral als er een tak van afbreekt (dit is een verwarring van gedachten, want de waringin wordt niet gevreesd in verband met de maan, maar om den machtigen geest die er in heet te wonen).

Met betrekking tot de maan wordt vaak de naam van Masanda genoemd. Deze zou een zeer booze man zijn geweest, die aan zwarte kunst deed en daarmede velen doodde. Vooral op feesten, waar veel menschen bijeen waren, werden eenigen door hem ziek gemaakt, en dezen stierven allen; hij had het vooral gemunt op mooie meisjes en vrouwen. Meermalen werd hij gegrepen, maar telkens wist hij te ontsnappen. Eens had men hem al voor een deel verbrand, en toch wist hij nog te ontkomen; uit de asch van zijn lichaam is de tabak gegroeid, vertelt men. Eindelijk gelukte het toch Masanda te dooden. Om hem geheel te vernietigen werd zijn lichaam in kleine stukjes gehakt. Zijn hoofd werd de maan, en de stukjes van zijn lichaam werden de sterren. De moeder van Masanda veranderde in een eilandje, dat Totoekoe tinano heet (*totoekoe* „neerbuigen"; bij de namen van de talrijke eilanden vindt men telkens de bijvoeging *tinano* „zijn moeder", en *paoeno* „zijn kind"; dit beteekent hier „groot" en „klein"; dus groot-Totoekoe, en klein-Totoekoe). Men zegt dat Masanda als geest voortleeft, en voortdurend heen en weer trekt tusschen de maan en het genoemde eiland. Masanda is er nog altijd op uit menschen ziek te

maken. Bij koorts is het de zon, die de hitte van het lichaam veroorzaakt, de maan de koude.

Zon en maan hebben elk een helper, *lambonoea*. Die van de zon is een man, Mbosi talaboet „Mbosi die wegzeilt" heet; die van de maan is een vrouw, Boel late genaamd. Het in Indië zeer verspreide verhaal, dat een kleine vogel het eenige wezen is, dat de maan kan bereiken, kennen de Banggaiers ook. Bij hen is het de *petek*, die dit kunststuk volbracht. Eens liet Masanda in de maan zijn bijl op de aarde vallen; verscheidene groote vogels probeerden het zware werktuig naar de maan terug te brengen, maar aan niemand hunner gelukte dit. Tenslotte zeide de *petek*, een klein vogeltje, het te willen beproeven; en het kwam inderdaad op de maan aan. Deze gaf den dapperen vogel sirihpinang te pruimen; vandaar dat hij een rooden snavel heeft.

Waar zon en maan invloed uitoefenen op het leven van den mensch, moeten natuurlijk de bijzondere verschijnselen, die men aan hen opmerkt, ook beteekenis hebben. Wanneer een kring om zon of maan (*olojo batobongi, bitoeon batobongi*) wordt waargenomen, zegt men, dat een aanzienlijk man zal sterven, als dit verschijnsel bij de zon, een aanzienlijke vrouw, als het bij de maan plaats heeft. Als de zon bij haar ondergang den heelen hemel rood kleurt, een verschijnsel, dat *tabomo ko soealangga*, of *antong memela* „roode wolken" heet, zal er iemand worden vermoord, of er waren geesten rond, die ziekte verspreiden; men werpt dan een handvol asch omhoog naar de roode lucht.

Verduistering van zon of maan heet *alimooenon*. Als de zon verduisterd wordt, zegt men, dat zij cohabiteert met een ster, anderen zeggen, dat de verduistering veroorzaakt wordt, doordat de sterren beschutting komen zoeken bij de zon, omdat er storm op handen is. Maansverduistering wordt veroorzaakt, doordat de maan door een zwaren storm geteisterd wordende bijna vergaat; anderen zeggen, dat de verduistering ontstaat

doordat de zon de maan bezoekt. In alle gevallen maakt men groot rumoer om sterren of zon te verjagen en de maan te verschrikken, opdat ze zich herstelle en niet in den storm zal ondergaan.

In het verhaal van Masanda wordt verteld, dat zijn lichaam in sterren veranderde, zooals we hebben gezien. De sterren hebben voor de Banggaiers alleen beteekenis in zooverre ze den tijd aangeven, dat de akkers moeten worden bewerkt (zie het artikel „De Landbouw der Banggaiers", T. K. Bat. Gen.). Daarvoor worden de Pleiaden waargenomen, die Mboloenoes of Monoenoes heeten; dit echter alleen in die deelen van den kleinen archipel, waar men aan rijstbouw doet. Een andere groep, die Paliama wordt genoemd, is van beteekenis voor den oebiplant; ik heb niet kunnen bepalen, welke sterren hiermee bedoeld zijn. Het beeld komt op, voordat de Pleiaden verschijnen. De gordel van Orion, die *mian toloe* „de drie menschen" heet, zijn alleen bekend bij hen, die rijst planten. Te Kindandal op het schiereiland Liang ziet men in de Paliama een vaartuig: een ster is het zeil, de tweede het roer en de derde de stuurman.

Van de aarde heeft men geen bepaalde voorstelling. Bij de scheppingsverhalen is duidelijk geworden, dat men zich de eerste menschen denkt als voortgebracht door zon en aarde. Aardbeving, *leali*, wordt veroorzaakt door een groot varken, dat onder de aarde woont: als dit dier zich in een poel gewenteld heeft, gaat het zich schuren tegen den paal, waarop de aarde rust. Dit varken heet Pongakate Bangg., Ponga'ate Sea-sea. Men werpt dan onkruid en roet uit huis naar beneden, en men maakt een geweldig spektakel door te schreeuwen en op gongs en andere voorwerpen te slaan.

Men moet zich in acht nemen door niet op eenige wijze de elementen in oproer te brengen, en storm en onweer uit te lokken. Dit kan men doen door een kookpot in stroomend water of in de zee onder te dompelen, of te wasschen, door dieren te belachen, hen kunstjes te laten doen, of met ze te spelen, bijv.

als men een hond en een haan tegen elkaar ophitst, hond en kat paarbewegingen tracht te laten maken. Door zulke dingen te doen ontstaat storm (*masangol*). Men zegt, dat de geesten van de lucht de wolken met hun blaasbalg bestoken en den wind aanzetten. Het eenige, dat men dan doen kan, is dat men aan de geesten belooft hun een offer te zullen brengen, als ze de natuur weer tot rust laten komen. Het doen van zoo'n belofte heet *bapoesi*.

Wanneer men bij een onweer slechts één donderslag (*nggoeloek* Bangg., *koeloek* Sea-sea) hoort, is dit een teeken, dat een voornaam mensch weduwe (weduwnaar) zal worden; herhalen de slagen zich, dan hecht men er geen beteekenis aan. De bliksem (*didip*) slaat wel eens in, en men wist mij te vertellen van menschen en dieren, die er door getroffen waren; maar eenig middel, waardoor men meent dit gevaar te kunnen afwenden, kent men niet. Is het onweer hevig, zoodat men er bang voor is, dan brandt men het kinnebak van een varken (de kinnebakken der varkens, die men op de jacht buitmaakt, worden in huis bewaard) en këladi-bladeren op den haard, waarbij men telkens de woorden herhaalt: *Deamo popakoelino, soeano natade, soeano nandjioe, soeano ko tiboloeno nakoele, nalate* „dit is er de medicijn voor, opdat het ophoude, opdat het stil worde, opdat de rook ervan (het onweer) berooke en het krijge (vernietige)".

Wanneer er regen gepaard met zonneschijn (*melealas* Bangg., *boeasak* Sea[1]) is, zegt men dat de stamgod booze geesten over de aarde laat ronddwalen om menschen ziek te maken. Als dit gebeurt, wanneer iemand op weg is, zegt hij: *Tabea ko doeoel, maoe koeleso nai pobenggoe sala* „met uw verlof ziekte, al loop ik, reken het mij niet tot schuld aan (dat ik loop)".

De regenboog (*tandalo*), zegt men, is ontstaan uit menstruaal bloed; anderen zeggen uit het bloed van een barende, dat gestort wordt, voordat het kind geboren is. Wanneer een vrouw bij het menstrueeren

bijzonder veel bloed kwijt raakt en daardoor zwak en sukkelend wordt, meent men dat de regenboog hiervan de oorzaak is. Men moet er dan niet te lang overheen laten gaan om een bruinen hond en bruin varken en een bruin hoen bijeen te brengen en die te offeren. Dit gebeurt in huis, en behalve de huisgoden wordt hierbij ook de regenboog aangeroepen. Ook voor kinderen die van de geboorte af aan sukkelend zijn, wordt de regenboog aangeroepen.

Als een regenboog met den voet bij een huis staat, moet daar ziekte komen. Als iemand op weg is en een regenboog komt op hem aan, moet hij gaan blaffen, opdat hij opzij ga, want als de regenboog hem aanraakt, moet hij ziek worden. Gebeurt dit toch, dan moet men onmiddellijk een hond slachten, want anders moet men het met den dood bekoopen. Ziet men een regenboog tegen een grooten boom strijken, dan moet men dien voortaan ontzien, want daar woont zijn meester. Op weg zijnde geldt in het algemeen, dat het verschijnen van een regenboog aan zijn rechterhand geluk beteekent, aan zijn linkerhand en vooral vóór zich op den weg, tegenspoed en ziekte. Kan men in 't laatste geval niet naar huis terug, dan moet men zich neerzetten en niet opstaan voordat het verschijnsel verdwenen is. Dit neemt men ook in acht als men bezig is op den akker te werken, want als men er zich niet aan stoorde, zou men koorts krijgen.

Als men bij herhaling op dezelfde plek een regenboog ziet verschijnen, weet men, dat daar een *lipoe boboela*, een woonplaats van booze geesten is. Wordt iemand, die daar in de buurt woont, ziek, dan weet de priester, *talapoe*, dadelijk waar hij de oorzaak moet zoeken. Hij maakt dan geneeskrachtig water klaar en wascht daarmede den zieke, laat hem er ook van drinken. Zoodra een regenboog verschijnt, roept de moeder haar kinderen, die buiten spelen, naar binnen. Men moet nooit met den vinger naar een regenboog wijzen, want dan kan het gebeuren, dat men zoo'n kramp krijgt, dat men de

hand niet meer kan openen; of de vinger wordt krom. De zielen van menschen die gedood zijn, zegt men, volgen den regenboog naar boven (gaan niet naar Pakom, het zielenland onder de aarde), omdat ze de regenboog voor bloed houden.

Ik laat nu enkele verhalen volgen, waaruit blijkt, hoe men sommige natuurverschijnselen beschouwt, en die een aantal trekken bevatten, die doen vermoeden, dat we met maanmythen te doen hebben.

Verhaal van de twaalf kinderen.

Er was eens een vorst in Boeko, wiens vrouw zwanger was. Hij ging op reis om kleeren voor zijn kind te zoeken, als het ter wereld was gekomen. Intusschen beviel zijn echtgenoote van 12 kinderen. De vrouw, die haar in de moeielijke ure bijstond, zei haar de oogen te sluiten onder het ter wereld komen der kleinen. Telkens als er een kind geboren was, deed de wijze vrouw het in een papaja-vrucht en legde er een dier voor in de plaats: een slang, een muis, een hond en dergelijke.

Toen alle twaalf er waren, vroeg de moeder haar kinderen te zien en de vroedvrouw vertoonde haar de twaalf dieren. De vrouw schrikte er zeer van, en liet het gebroed in de zee gooien, samen met de papaja's, waarin de ware kinderen verstopt waren.

De vorst kwam van zijn tocht terug en het eerste waarnaar hij vroeg, was zijn kind. Zijn vrouw vertelde hem toen van al de dieren, die ze voortgebracht had en die ze in de zee had laten werpen. Toen werd de *toemoemdo* (vorst) boos en sloot zijn vrouw op in een hok onder het huis, waar ze alleen de schillen van oebi en dergelijken afval te eten kreeg.

Nu was er een vrouw die menschen at (*kakaan mian*). Deze zocht oesters in zee, die aan steenen vastzitten. Daar waren ook de papaja's saamgedreven.

Terwijl ze de steenen aan het betikken was om de oesters er van los te maken, riepen de kinderen: „Tik niet op ons, dan gaan we dood!" De tooverkol verzamelde de papaja's, bracht ze naar haar woning en maakte de vruchten open. Toen kwamen de kinderen te voorschijn. Ze sloot ze in haar huis op en besloot de kinderen op te voeden om ze op te eten, als ze volwassen waren geworden.

Eens ging de menscheneetster naar de markt. Ze zei vooraf tot de kinderen: „Gaat niet naar beneden, want dan zal de hemel op je vallen en de aarde zal je verzwelgen". De kinderen waren heel bang, want ze hadden de vrouw vaak menschen zien eten. Daarom besloten ze toch naar beneden te gaan en te vluchten. Ze vonden in zee een boomstam en daarvan maakten ze een prauw. Ze namen mee: een bamboe, een stuk *boniton*-touw (de bast van Hibiscus taliaceus) en wat kalk. Voordat ze het huis van de kol verlaten hadden, hadden ze alle eetgerei gebroken, en het aanwezige voedsel verstrooid. Toen de vrouw terugkwam, zag ze de aangerichte verwoesting; alleen een groote oesterschelp (*tengga*) was nog ongeschonden. Deze nam ze mee naar zee, ging erin zitten en begon op deze wijze de kinderen te vervolgen.

Toen ze dicht bij de kinderen was gekomen, wierpen dezen het touw uit: dit werd een landtong, die de kinderen van de heks scheidde. Maar de toovenares sprak haar schelp toe: „Tengga, tengga, spring erover!" Dit gebeurde en toen was ze weer dicht bij de kinderen. Dezen wierpen nu den bamboe uit en die werd een ver in zee uitstekende kaap, die kinderen en kol van elkaar scheidde. Maar de vrouw liet haar schelp weer over de hindernis heenspringen. Toen ze de vluchtenden weer dicht genaderd was, wierpen dezen de kalk uit, en die werd tot een dichte wolk, zoodat de vrouw de kinderen niet meer kon zien. Tenslotte lieten de kinderen een witte muis uit, die de oude vrouw er op na hield en die ze ook hadden meege-

nomen in hun prauw. Dit diertje knaagde een gat in de schelp, zoodat ze met de tooverkol in de diepte verdween.

Al voortvarende kwamen de kinderen eindelijk bij het dorp hunner ouders. Ze zonden een boodschap aan den vorst om hem te laten weten, dat zijn kinderen waren aangekomen. De *toemoendo* liet antwoorden, dat hij geen kinderen had; dat zijn kinderen slangen, kikvorschen, hagedissen en andere dieren waren geworden. Voorts liet hij hun zeggen, dat ze hem geen moeite moesten aandoen. Verscheidene malen zonden de kinderen een boodschap, totdat de vorst zelf ging kijken, en toen hij de twaalf jonge menschen zag, was hij dadelijk overtuigd, dat dit zijn nakomelingen waren. Hij zeide: „Gaat dan je moeder maar halen!" Zes hunner gingen naar het hok onder het huis, maar dit was van ijzer en welke moeite ze ook deden, ze konden het niet open krijgen. Toen gingen de zes anderen het probeeren. Onder deze was een meisje met bovennatuurlijke macht. Deze zeide: „Als dit werkelijk mijn moeder is, dan zal het hok vanzelf stuk gaan, als ik er tegen schop". Zoodra ze dit gedaan had, ging het werkelijk stuk. De moeder werd eruit gehaald, de kinderen brachten de mooiste kleeren, die ze bij zich hadden, te voorschijn, en bekleedden daarmee hun moeder, zoodat ze er schitterend uitzag, als een ware vorstin.

De elf zonen werden gewone aardbewoners, maar de eenige dochter werd de meesteres van alle *doti*, magisch vergift, zwarte kunst. Ze had het vermogen om door *doti* te vernietigen, maar ook om menschen tegen de inwerking van het vergift en de machinaties van de medemenschen te beschermen. Ze draagt den naam van Samojo en daarom roepen allen, die zwarte kunst willen leeren, of die er zich immuun tegen maken willen, haar naam aan. Ze stierf niet, maar werd een machtige geest, *balakat* (Mal. *berkat*), die op den Tokolong woont.

Verhaal van den armen man die rijk werd.

Er was eens een vorst die Ali Banggai heette. Deze had een eenige, zeer schoone dochter, die den naam droeg van Mangasambe. Ze raakte verliefd op een armen man, Laso bonggoon „Rotan-penis" geheeten. Daar de man niet in staat was den bruidschat te betalen, konden ze samen niet trouwen. Daarom zond de man een boodschap (zijn kracht) met den landwind naar het meisje toe en deze maakte haar zwanger. Mangasambe wist echter niet, dat ze door Laso bonggoon bevrucht was.

Niet lang daarna werd haar een zoon geboren. Deze was al groot, toen zijn grootvader een offerfeest vierde. Tijdens het feest gaf deze een doos met sirih-pinang aan zijn kleinzoon en zeide: „Breng dit naar je vader!" Het kind ging regelrecht met de doos naar den armen man. Toen de vorst dit zag, werd hij uitermate boos; hij nam zijn dochter al haar kleeren af, op een sarong na en zond haar met Laso weg.

Eens gebeurde het, dat Mangasambe haar eenig kleedingstuk wiesch, toen de landwind het uit haar handen rukte en medenam. Hierover was Laso heel boos; hij nam zijn roeispaan, een oebi, een haarkam (*batoeëo*) en een mes en ging heen om den oorsprong (de woonplaats) van den wind op te zoeken. Hij vond werkelijk het gat, waaruit de wind te voorschijn komt, en hij stopte dit dicht.

Op zijn terugweg naar huis ontmoette hij onderweg een groot zeilschip, dat niet vooruit kon komen, omdat er geen wind was. De opvarenden klaagden luid hierover en Laso zei, dat hij het gat, waaruit de wind tevoorschijn komt, had dichtgestopt. Toen smeekte men hem het toch weer te openen en men beloofde hem daarvoor een kookpot en een haan te geven, die bovennatuurlijke gaven bezaten. Als hij den pot naar de zeezijde hield, werd deze in een oogenblik vol visch; deed hij dit naar den landkant, dan was hij

vol gevogelte. En de haan schonk zijn eigenaar alles wat hij maar wenschte. Laso nam het aanbod aan, en keerde op zijn weg terug om het gat van den wind weer open te maken.

Door zijn beide wondervoorwerpen werd Laso spoedig een vermogend man. Toen zijn schoonvader van den rijkdom van zijn schoonzoon hoorde, zond hij menschen af om hem te dooden, maar Laso gelastte den haan de gezanten te vermoorden. Dit deed de vogel ook. Toen de lijken begonnen te rieken, gelastte Laso zijn haan die lieden weer levend te maken. Toen dit alles den vorst ter oore kwam, overlegde hij bij zichzelf, dat het beter was om den bruidschat te vragen, en in vrede met zijn kinderen te leven.

De bemiddelaar (*tetean*) kwam, maar wat Laso ook aanbood als bruidschat voor zijn vrouw, de vorst bleef zijn haan eischen. Eindelijk stond Laso den vogel af, maar hij droeg het dier op bij zijn kraaien niets dan faeces voort te brengen. Toen de vorst zijn geluk met den haan wilde beproeven en den vogel gelastte om te kraaien, kwam er niet anders dan faeces voor den dag. De vorst kreeg hierdoor zoo'n walg, dat hij den haan dadelijk terug liet brengen en om een bruidschat in goederen vroeg.

Deze Mangasambe wordt door de menschen aangeroepen, als ze rijk willen worden. Ze verblijft te Boeno op een kleinen heuvel.

Verhaal van Molimboek.

Eens leefde er een vorst, Toemoendo Sabol, die naar een hem passende echtgenoote zocht. Op zekeren dag wandelde hij langs het strand van de zee, toen hij een beeldschoon meisje ontmoette, dat zeide Molimboek te heeten, maar ze was de dochter van den vorst der krokodillen. Toemoendo Sabol deed het meisje in een bamboe koker en bracht haar naar huis. Onderweg zei het meisje hem, dat ze een dienares moest hebben om voor haar te koken. Ze hakte daartoe een bamboe-

stengel door en daaruit kwam een mooi meisje te voorschijn, dat haar dienares werd.

Maar thuis gekomen nam de slavin al de heerlijkheid harer meesteres, zoodat de vorst haar tot echtgenoote nam en de andere als bewaakster van den akker aanstelde. Daar had de prinses geen andere aanspraak dan de vogels, die van de rijst kwamen eten. Ze sprak de diertjes toe: „Eet niet van de rijst van uw vorst". De vogels antwoordden: „We eten niet van de rijst, maar we zetten ons maar even neer om te rusten".

De prinses zong elken dag hetzelfde liedje: *Maka dano dei tete na bonoea, aki koesinodii pike ko boeta, seek dei melealas.* „Als ik in het huis mijner moeder ware, zou mij niet worden toegestaan den grond te betreden en in den regen met zonneschijn te spelen". Ieder die den akker van den vorst voorbijging, hoorde dit liedje en men bracht het over aan Toemoendo Sabol. Deze ging eindelijk zelf eens kijken en daar zag hij zijn werkelijke vrouw, schooner dan ooit.

Hij bracht haar naar huis en wilde haar weer tot zich nemen als echtgenoote, maar Molimboek eischte, dat de andere vrouw naar den driesprong gebracht zou worden. Toemoendo Sabol stemde eindelijk daarin toe. Toen de dienstmaagd op den driesprong was gekomen, veranderde ze weer in bamboe.

Molimboek wordt aangeroepen door vrouwen, die een kind begeeren.

III. RAADSELS IN DEN BANGGAI-ARCHIPEL EN IN BALANTAK.

In den Banggai-archipel heet een raadsel *sombot* of *sosombot*, het opgeven van raadsels *basosombot*. In Balantak noemt men dit vermaak *tangki-tangki*. In beide landen mag het alleen gedaan worden als er een sterfgeval in het dorp is. Zoodra het laatste doodenfeest gevierd is, moet men ermee ophouden. Vooral op de doodenfeesten zelf, wanneer veel menschen bijeen zijn, vermaakt men zich met het opgeven van raadsels.

Hieronder volgen enkele uit beide landstreken. In den Banggai-archipel was het alleen met groote moeite dat ik er enkele te weten kwam; vermoedelijk heerscht hier nog sterk de vrees, dat het opgeven van raadsels in een tijd, waarin er geen doode is, ten gevolge zal hebben, dat er zich binnenkort een sterfgeval zal voordoen.

Banggaische Raadsels (B = Banggaisch; S = Sea-seasch dialect).

1. *Sao memeenggon, meoo* (*mojoo* B) *tongidanggon.* De vruchten zijn elk op zichzelf, maar ze zijn tegelijk rijp. Antw.: *tooelo*, eieren.

2. *Dano toloe ko mian, monas ko boetongo posinggat, nakoas posinggat.* Er zijn drie menschen, die allen te zamen warm worden (koorts krijgen), en bij allen houdt (de koorts) tegelijk op. Antw.: *poloe*, de drie haardsteenen, die als komfoor dienen, en die gezamenlijk warm worden en weer koud.

3. *Lino'omi* (*linokomi* B) *ko boengkoeko meeng baino loea kajoe* (*kaoe* B) *loono a'ina* (*akina* B) *tinoeas.* Een heele berg wordt ontgonnen (gewied, van onkruid gezuiverd), en er blijven twee boombladeren over, die niet afgesneden worden. Antw.: *mian badalloe*, iemand wiens hoofd geschoren wordt, zijn beide ooren blijven staan.

4. *Pandong loea sinakoekon toelak doi togong, toelak doi timboe.* Twee speren worden geworpen, die vallen (zoowel) op een eiland (als) op den hemel. Antw.: *mata*, de oogen.

5. *Dano bonoea meeng babasal, tongo meeng ko soedongo.* Er is een groot huis dat echter maar één paal heeft. Antw.: *tanggeas* S, *bongkain* B, paddestoel.

6. *Dano loea ko mian posoboli ko mololoekon.* Er zijn twee menschen, die om beurten naar voren gaan. Antw.: *aino mpakon*, de voeten die loopen.

7. *Toloe ko mian tokoloe* (*to'oloe* S), *tapoeo ko mian aloe.* Drie menschen gaan naar beneden, en grijpen

acht menschen. Antw.: *sosoat posakoel goerita*, de drietandige vischspeer, die in de achtarmige *goerita* (een soort weekdier) gestoken wordt.

8. *Dano ko paoe meeng kikiot* (*poipoisi* B) *batoiko, babasal balalaoemo.* Er is een kind, dat klein zijnde een sarong draagt, maar groot geworden naakt is. Antw.: *Aok*, bamboe, die jong zijnde door een scheede toegedekt is, die ze grooter wordende afwerpt.

9. *Mate ko tomoendo meeng ko kiil ko ata.* Als een vorst sterft, huilen de slaven (onderdanen). Antw.: *Olojo soop*, de zon die ondergaat, waarna de cicaden hun geweeklaag aanheffen.

10. *Bolito banjanjat.* Zijn achterste gaat heen en weer als een stuk hout waaraan vuur, waarmee men zich in het donker den weg licht. Antw.: *Dipot*, vuurvlieg.

11. *Paloes tinaam, moloas tinaam.* Het korte wordt samengevoegd, het lange wordt samengevoegd. Antw. *Bakoko*, hakmes, waarvan het korte handvat wordt samengevoegd met het lange lemmet.

12. *Moti kondalangon maka moekaan.* Eerst als de zee aan het ebben is, eet gij. Antw. *Talimoeoet*, een soort wesp, die in gaten woont van boomstammen, die op het strand liggen; ze maken ook een soort zwarte was. Bij vloed liggen die stukken hout onder water en zijn de wespen opgesloten; eerst bij eb, als de stammen droog liggen, verlaten ze hun woning.

13. *Naloeamo, natoloemo, atalaio ko meeng.* Er zijn er twee, er zijn er drie, maar één wordt overgelaten. Antw. *Tomboean*, de bamboekoker, waarin water wordt gehaald. Zoo'n bamboe bestaat uit drie of vier geledingen; de tusschenschotten worden doorgestoken met uitzondering van het laatste, dat den bodem van het vat vormt.

14. *Oetoesomo, oetoesomo, aki napobee paisoe.* Allen zijn broeders van elkaar, maar ze geven mekaar (zelfs)

geen water. Antw. *Pote (poti)*, kokosnoten, die broederlijk aan een tros hangen, maar zoo gierig zijn tegenover elkaar, dat ze zelfs geen water aan elkaar geven.

15. *Songgo toemali langkang, dei tanga kabila.* Aan weerskanten zijn takken, en in het midden een kabila, een mand van bladeren vervaardigd, waarin kleeren worden bewaard, van Gorontalo ingevoerd. Antw. *Boengkang*, kreeft; de pooten zijn de takken, het lichaam de kabila.

Balantaksche Raadsels:

1. *Toeloes-toeloes oele moitom, ndalangon nosida bakoe. Oepa kanono? Popoeroen nitimboe'a weer mopanas.*

Als de zwarte slang voortkruipt, stolt de zee. Wat is dat? Sago die met warm water begoten wordt.

2. *Momangonkon bandera na boeoena, pekot weerna rempa'na. Bolobak.*

De vlag wordt op den berg uitgestoken, en het water i. h. dal droogt op. Lamp.

3. *Mien (mian) sio ira saa-saaoek tongonanna. Woengan malaigen (malaigan).*

Negen menschen gebruiken samen één kussen. De nokbalk, met sparren.

4. *Popol kaoe kopato-pato'. Ponsoekat.*

Een houten stok (om mee te slaan) wordt in stukken gebroken. De meter.

5. *Manoek moitom mongorimpoeng anakna. Malom.*

De zwarte kip verzamelt zijn kuikens. De nacht.

6. *Ilaitom ia solok ilameak. Koeren.*

De zwarte wordt door de roode gestoken. Kookpot (die door de vlammen wordt bestookt).

7. *Manoek moboela monder anakna. Ilio.*

De witte kip verstrooit haar kinderen. De morgenstond.

8. *Nokaan toloe ira noloeak patiramo. Mien (mian) mimangan.*

Drie worden gegeten en vier worden uitgespuwd. Iemand die sirih pruimt (sirih, pinang en kalk worden gekauwd, en deze drie worden met speeksel vermengd uitgespuwd).

9. *Saangoe kaoe balaki' nokotoea, sien (sian) nirongar laoengna. Soesoe.*

Een groote boom wordt omgehakt, en men hoort zijn val niet. De vrouwenborst (de beteekenis is niet duidelijk, vermoedelijk wordt met den val bedoeld, als het zuigende kind den tepel loslaat).

10. *Saangoe bitoe'on waka kela-kela; kopantas lolos ka' minoamo. Opoe basik mompopok.*

Een maan, waarvan het lichaam neerligt; als het middel doorbreekt, ademt het. Een ei, dat juist uitgekomen is.

11. *Reak golosak tindong-tindong pelelan. Wolo'na sasa.*

Als de donder weerklinkt, staat een paal overeind. De staart van de kat. Met „donder" wordt hier bedoeld het openslaan van een kokosnoot. Zoodra de kat dit hoort, gaat de staart omhoog van verwachting een stuk te krijgen.

12. *Saangoe mien (mian) talalais laigenna (laiganna) watoe; maek ia wawa-wawa laigenna. Oemang.*

Het huis van een arm man is van steen, maar als hij loopt neemt hij zijn huis mee. De slak.

13. *Na lalomna oenapon; na liwana malagoe. Timbo'.*

Van binnen (heeft hij) schubziekte, van buiten (is hij) glad. Bamboe.

14. *Tangki'im boo tangki'koe; tangki'koe boo tangki-'im. Ngaan.*

Uw raadsel is voor mijn raadsel; mijn raadsel is voor uw raadsel. De naam. Voor ons gevoel is dit

raadsel wat duister, en moeielijk weer te geven. De zin is: mijn naam wordt door u gebruikt, uw naam door mij bij aanspraak.

15. *Lajang-lajang paapaa singkamboeran kalelang. Oesong notaraikonna mien.*

Als de kraai opvliegt, vliegen de vogels op. De bijl waarmee iemand een boom omhakt (en die de spaanders overal heen doet vliegen).

16. *Malom dingkop, ilio boengkat. Soopan.*

's Nachts gesloten, overdag geopend. Deur.

17. *Iko basik ngamea misaroear sarata, balaki'mo loemalaoemo. Pering.*

Nog klein zijnde zijt ge mooi aangekleed, groot geworden (zijt ge) naakt. Pering, soort bamboe (de bamboespruit is omkleed met een schild, dat afgeworpen wordt, als de stengel hoog opgeschoten is).

18. *Noer na Lamala dia noer na Pokobondolong pokoekoeraweian ronana. Woeloena mata.*

De bladeren van den kokosboom van Lamala en die van den kokosboom van Pokobondolong haken in mekaar. De oogharen.

19. *Malaoe totoloe, masae' papaat. Sosoat.*

Drie gaan naar beneden, en vier komen naar boven. De vischspeer (deze heeft drie tanden; heeft men er een visch mee gestoken, dan komen ze met hun vieren boven).

20. *Ede ka mae', mangarop oemoele'kon; ede kok oemoele'kon, mangarop mae'. Witis.*

Als men hierheen gaat, dan staat hij in de richting om terug te gaan; als men teruggaat, staat hij in de richting om hierheen te gaan. De kuit.

21. *Paat mian motooetoes, saa-saangoe bakanna. Langali.*

Vier gebroeders gebruiken één en dezelfde deken. *Langali*, een liaan, die in Poso *kongkoli* heet; dit zijn vier strengen in één huid besloten; mooi bindmiddel.

22. *Toeona malambas, poeoena maasing. Tombong.*
Aan den top is het laf, aan den voet is het zoet. Suikerriet (dat aan het benedeneind veel zoeter is dan bij den top).

23. *Ilio notonton, malom nona'. Bakoko'.*
Overdag wordt het vastgehouden, 's nachts wordt het opgeborgen. 't Hakmes.

24. *Mian mamaoe laigan, daamo notatakinamo. Katoepat.*
Men maakt een huis, en als het klaar is, haalt men het uit elkaar. Katoepat.

25. *Isian roea mian motooetoes, oetoes balaki'na dia oetoes itikoetna; oetoes balaki'na mangkaan pae sangkoeren kaboes, oetoesna itikoetna mangkaan sian ta' kaboes. Sondopan.*
Er zijn twee gebroeders, een oudere en een jongere, de oudere eet een pot vol rijst leeg, de jongere eet hem niet leeg. De tabakspijp.

26. *Manoesia saangoe kampoeng mangkaan pae saangoe lean, sian ta kaboes. Tamboe'an.*
De menschen van één dorp eten (allen) van één bord rijst, en het raakt niet op. Waterput.

27. *Oesong tebak-tebak na kaoe. Koliki.*
Een bijl, die aan den boom vastzit. Wenkbrauw.

28. *Saangoe manoek mongopoi opoena; nopate watana somo opoena korek-korek. Tanoman.*
Een hoen broedt op haar ei; als haar lichaam dood is, blijft het ei over. De begraafplaats. Met het hoen wordt de grafhut bedoeld, met het ei het graf van steenen; de grafhut vergaat, maar het graf blijft.

29. *Malom koi toboei, ilio koi timbo'. Ampas.*
's Nachts is het als een zee, overdag als een bamboe. Slaapmat (die overdag opgerold ligt als een bamboe, 's nachts uitgespreid wordt).

30. *Anak itikoet norimingkatna Ternate oentar-oentar toboeni'na. Pakaoet.*

Een klein kind dat van Ternate vertrekt en zijn navelstreng met zich meetrekt. De naald (met draad).

31. *Orik tasik orik, kokot tasik kokot. Oesan.*

Een paal en het is geen paal, een touw en het is geen touw. Een regenstraal.

32. *Nolinga poroes, nolinga poroes. Tilinga.*

Men kijkt ernaar om en het is verdwenen, men kijkt ernaar om en het is verdwenen. Het oor.

33. *Soeroet-soeroet olipan motae-tae woeroeng Arab. Ioring.*

Een duizendpoot kruipt voort en spreekt de Arabische taal. De mondharp.

34. *Mien (mian) nopate nitoem, oewar-oewar ngoeroenna. Paoeran.*

Een doode wordt ingepakt (in lijkkleed) en zijn nagels zijn te zien. De bamboe, waaromheen de sagobladeren worden gevouwen en genaaid, om als dakbedekking te dienen; de uiteinden van dezen bamboe die te zien zijn, worden met nagels vergeleken.

35. *Nosoean tasik watoena oepa-oepa notoem tasik pakatoe. Mien lapoes.*

Het wordt in den grond gestoken en is toch geen pit; het wordt ingepakt en het is toch geen pakket om te verzenden. Een menschenlijk.

36. *Tamboe'an mbala pakaoet. Mata.*

Een put die met naalden omheind is. Het oog.

37. *Malaoe baidek, masaek oeoeroe. Pae.*

Naar beneden gaande vuil, opkomende schoon. Ontbolsterde rijst, die in den pot gedaan rijststof afgeeft, maar gekookt schoon is.

38. *Tingkek toeangkek. Poniki.*

Het hecht zich aan iets vast en draait zich om. De vleermuis.

39. *Anit nontetendekon aoete'. Kadoes.*
Een beestenhuid die met een hond wegloopt. Het zeil van een boot. *Anit* is een gedroogd dierenvel.

40. *Toemoempang sien (sian) podapot-dapot. Toenop.*
Ze loopen maar ontmoeten elkaar niet. De hielen.

41. *Mongkolong basoeng soea-soealek. Ngoor.*
Een draagmand omgekeerd op den rug dragen. De neus.

42. *Noer sansisik siap-siap na atop. Wese'.*
Een stuk kokos(vleesch), dat in het dak is gestoken. Een tand.

43. *Nototok belaon, kasee sian raraon. Weer.*
Als men er in hakt, krijgt het een wond, maar het bloedt niet. Water.

44. *Mian toemoempang soengke-soengkele. Mian mobose.*
Menschen die achterste voren loopen. Menschen die roeien.

45. *Weer samok, kaboes ia toop timbo'. Bolobak.*
Een kom vol water wordt alles opgezogen door een bamboe. De lamp.

46. *Kapal roeroea saa-saangoe palelanna. Daroepa.*
Twee schepen met slechts één mast. Een paar schoenen.

47. *Saangoe mian totoloe matana. Soko.*
Eén mensch met drie oogen. Kokosdop (met de kiemgaten).

48. *Norongor kokoeoengan sian nopile. Momboeoel.*
Het geruisch wordt gehoord, maar men ziet niets. De wind.

49. *Mandao doonana, nosarak daanana. Toero.*
Het valt beneden, en het wordt boven gezocht. Een lek (in het dak).

50. *Mandala nobete na tanga'na laigan. Bolobak.*
Een ster die midden in het huis opgaat. De lamp.

51. *Kita momile, ia momile. Mata.*

Wij kijken, hij kijkt. Het oog.

52. *Tamparang na rempa'na sanda sing-sing loemaoe. Sikola.*

Een waringin van de vlakte, waarheen alle vogels gaan. De school.

53. *Mian koemaan, sian kobente-bentengana. Mimangan.*

Men eet en men wordt niet verzadigd. Sirih pruimen.

54. *Mian mangkaan baoe sambako, sian kaboesanan. Montonggol tiga.*

Men eet een stuk varkensvleesch, en het raakt niet op. Tabak pruimen.

55. *Mongkoot ndoona, mian na koot ndaana. Lajang-lajang.*

Men hangt het boven, en degeen die het ophangt is beneden. De vlieger (ingevoerd).

56. *Peti balaki' kasee saa-saangoe ringgit isina. Taipang.*

Een groote kist, maar er is slechts één rijksdaalder in. Manggavrucht.

57. *Boro-boroki' toloe ira morongori waa'na binangoenan. Toengkoe dia koeren.*

Drie oude mannen hooren den watervloed (banjir). De haardsteenen en de kookpot (de steenen hooren het ruischen v. h. kokende water in den pot).

58. *Kapal seseloet na rempa'na. Sitirika.*

De boot bevaart de vlakte (in de vlakte). Strijkijzer.



Gedreven gouden sierplaten uit de collectie van het Koninklijk Koloniaal Instituut te Amsterdam.



Twee oudjavaansche gouden sierplaten uit het Koloniaal Instituut

door

Dr. W. F. STUTTERHEIM.

Het is maar al te vaak, dat de archaeoloog, die op Java de herkomst van een of ander belangrijk stuk wil nagaan, teleurgesteld wordt en zich tevreden moet stellen met een vage opgave van de streek. Onze voorvaderen hebben in dit opzicht veel verzuimd, hoewel zeker niet bewust. Voor hen toch waren de vele godenbeelden, welke door de goede zorgen van het Bestuur voor verder verval behoed werden en opgezonden naar de collectie van het Bataviaasch Genootschap, niet anders dan meer of minder gave exemplaren van steeds weder hetzelfde „stel" goden en de geest van den populairen postzegelverzamelaar, die zijn stel compleet wil hebben, heeft ongetwijfeld ook die oude beeldenzoekers bezield. Later, toen men tot de ontdekking kwam, dat er ook nog een historische waarde in diezelfde beelden school en dat zij voor een groot deel de bijzetting van een of anderen uit de oorkonden bekenden vorst memoriseerden, toen was het te laat en kon men met geen mogelijkheid méér te weten komen dan dat het stuk uit Oost-Java, of uit Kéḍiri of uit Midden-Java afkomstig was. Iets wat men aan den stijl meestal reeds kon opmerken en waartoe men die opgaven eigenlijk niet behoefde. Hoe verder echter dergelijke beelden en voorwerpen van hun vindplaats verhuisden, des te onbestemder was hun herkomst en van menig

stuk, dat in een particuliere verzameling in Holland zijn laatste dagen slijt, weet men niet veel meer dan dat het van Java kwam.

Maar ook dat schijnt nog niet het ergste te zijn.

Op een goeden dag onder de aangename leiding van den conservator, den heer Lamster, het museum van het Koloniaal Instituut bezichtigende, trof mij, ver van de collectie van Java's oudheden en te midden van Tibetaansche en Ceyloneesche curiosa, de aanwezigheid van een tweetal gedreven gouden sierplaten, waarvan de plaats van herkomst zonder eenigen twijfel Java was. Mijn bevreemding werd door den conservator gedeeld, die echter gehouden was aan de hem verstrekte gegevens, afkomstig van de collectie van Natura Artis Magistra. En daarin stond te lezen dat deze stukken afkomstig zouden zijn van . . . Ceylon. Zonder eenigen twijfel, maar dan toch slechts op doorreis van Java naar Holland.

Zij zijn ingeschreven onder nummer N. A. M. 1/10429.

Reeds een oppervlakkige beschouwing roept onmiddellijk de gouden „schaamplaten" in de herinnering, welke zich respectievelijk bevinden in de collecties van Z. H. Mangkoe Nagoro VII en het Bataviaasch Museum en zijn afgebeeld in O. V. 1922 1e kwartaal en O. R. 1902 plaat 4. De eerstgenoemde afbeelding is later overgenomen in mijn platenboek bij de Javaansche cultuurgeschiedenis. Precies hetzelfde ornament treffen wij hier aan. Vooral is de overeenkomst met dat van het Djaparasche stuk groot en treffend. De opwapperende slingerband, welke daar boven de figuur van Arjuna is aangebracht en welke tevens van onder de oksels der twee hemelnimfen te voorschijn treedt, vertoont zich hier op geheel overeenkomstige plaatsen nl. boven aan de stukken en van onder de armen der figuren. Doch ook het rotsornament vertoont geheel denzelfden bouw, dien wij destijds ook bij het bekende rotsrelief van Jeh Poeloe op Bali constateeren konden (O. V. 1925: 98 vlgg.).

Een verschil wordt slechts uitgemaakt door de aanwezigheid van enkele magische vlammen op het Djaparasche stuk, welke op de tejas van den tapasverrichtenden Arjuna wijzen en welke wij op de beide stukken uit Amsterdam missen [1]).

Een beschrijving der twee stukken, die wij dus in een en dezelfde stijlperiode kunnen plaatsen met het Djaparasche stuk, levert het volgende op.

Beide stukken zijn langwerpig ovaal van vorm, van boven eenigszins toegespitst. Het in dun goudblad gedreven ornament vertoont bij beiden rotsmotieven, torenvormig opgestapeld, zooals wij dat wel meer op Balische schilderingen aantreffen. Boven den top der rotsen wappert een lint omhoog. Aan den voet der rotsen is op beide stukken een figuur gezeten, bij het eene met ondergeslagen beenen en mannelijk, bij het andere een vrouwelijke figuur, naar rechts gezeten met één been afhangend en

---

[1]) Het is misschien hier de plaats te wijzen op een misverstand, hetwelk bij Dr. Rassers is gerezen ten opzichte van de beteekenis van zulke vlammotieven. In zijn hoogst belangrijke en in groote trekken zeker overtuigende studie over de wajang, welke in *Bijdragen* 88 verschenen is, gaat hij op pag. 420 uit van de veronderstelling dat ik in de krulvormige ornamenten der reliefs vlammen zoude zien. Deze veronderstelling zal wel uit een gebrekkige uitdrukkingswijze mijnerzijds te verklaren zijn, doch dekt niet geheel de waarheid. Onder deze magische vlamfiguren verstond ik (en versta ik nog) de vlammen, welke wij bv. op het Djaparasche gouden sieraad kunnen aantreffen, *niet* de gebruikelijke krullen, welke wij overal elders als rotsornament kunnen herkennen. Daaromtrent verschilde ik niet van Brandes' meening. Recapituleerende kunnen wij dus drie elementen onderscheiden: ten eerste de *vlammen* (vooral op de reliefs van tjaṇḍi Djago rijkelijk voorhanden, doch ook elders als tejas-motief bij strijdende helden, godenverschijningen enz. gebruikelijk), ten tweede de *rotsmotieven* (door Rassers in verband gebracht met den hemelboom, naar mijn meening echter te generaliseerend) en ten derde de *wolkenlijnen* (door Brandes voor echte wolken aangezien, door mij voor een middel om eigenlijk onuitbeeldbare geesten uit te beelden). Rotsmotieven en wolkenlijnen kunnen desnoods verward worden, de vorm der vlammen (nog wel als lanspunt gebruikelijk en min of meer te vergelijken met een zich door het water slingerende donderpad) is steeds onmiskenbaar.

steunend op den linkerarm. Beide figuren hebben een soort kroonvormige haartooi met opwaaiende linten links en rechts. Van onder hun armen komen dergelijke linten te voorschijn, die zijn bewerkt als de aan den top van het geheel voorkomende band en ongetwijfeld samenhangen met de latere wajang-praba. De mannelijke figuur houdt de handen samengevouwen voor het middel. Beide stukken zijn in hun geheel omgeven met een zeer fijne ketting van uiterst dun gouddraad, zooals welke eveneens voorkomt aan de sierplaat uit de collectie van Z. H. Mangkoe Nagoro VII. Op enkele plaatsen bevinden zich in den rand kleine gaatjes, die erop zouden kunnen wijzen dat de stukken op een houten ondergrond zijn bevestigd geweest. [1]) Kleine verschillen in ornament en lichaamstooi kunnen de meening, dat beide stukken bij elkaar behooren, niet teniet doen.

Twee vragen doen zich thans voor. In de eerste plaats, uit welke periode zijn onze stukken? In de tweede plaats, waartoe hebben zij gediend?

Op de eerste vraag kan het antwoord kort zijn. De zeer speciale stijleigenaardigheid der opwapperende banden, die van onder de armen tevoorschijn komen, welke ook bij het Djaparasche stuk voorkomt, in het oog vattende, worden wij onmiddellijk verwezen naar de in O. R. 1908 op plaat 102 en 103 afgebeelde stukken uit het Blitarsche. Aangezien geen der bedoelde stukken gedateerd is en de stijl geen bijzondere aanwijzingen geeft, kunnen we niet veel anders zeggen dan dat deze eigenaardigheid (welke ook bij den Garuḍa

[1]) Toen ik het sierstuk uit de collectie van Z. H. Mangkoe Nagoro VII persoonlijk te zien kreeg bleek mij dat het gat, hetwelk op de foto onder de vrouwenfiguur waar te nemen valt, gediend heeft om er oorspronkelijk een vogelhals en -kop in te bevestigen. Beneden tegen de gladde bolvormige oppervlakte, waarin het zich bevindt, treffen wij namelijk veeren aan, welke ook, sterk verstyleerd, terzijde waar te nemen vallen — de vrouw zat dus op een vogel, wellicht een garuḍa.

van Malang — O. R. 1912 : 8 — en bij een lamp uit het Pasoeroeansche — Juynboll, Catalogus Leiden V : 160 — voorkomt) geen plaatselijke is, doch zeer wijd verbreid moet zijn geweest. Misschien kan een gedetailleerd onderzoek der stukken nog een of andere voor dateering bruikbare stijleigenaardigheid aan het licht brengen — zulk een onderzoek is mij hier echter onmogelijk.

De vorm der voorwerpen geeft omtrent de bestemming geen uitsluitsel. Tot één stel met de andere gouden sieraden behooren zij reeds op grond van de verschillen in den stijl (de figuren zijn ietwat onbeholpen en zeker minder artistiek dan die der zgn. schaamplaten) zeker niet. Dat zij hetzij opgevuld moeten zijn geweest met een of andere gestolten stof of op hout bevestigd, is duidelijk, daar anders van het gedreven ornament thans niets meer te zien zou zijn geweest. Naar den vorm te oordeelen zou men aan een zwaardschede of aan een wrangka voor een lanspunt willen denken, welke laatsten ook thans nog niet zelden met reliefsnijwerk of schilderwerk fraai versierd zijn. De houten wrangka zou dan natuurlijk reeds lang verdwenen zijn. Dat zulk fraai en kostbaar versiersel daaraan zou voorkomen is niets bijzonders en zal hebben samengehangen met de bijzondere magische beteekenis van de lans of deszelfs lemmet. Een en ander is echter niet meer dan een gissing, welke berust op de overeenkomst van vorm met een dergelijke wrangka. In ieder geval zijn het twee belangrijke stukken en kunnen zij onze hooge gedachte over de fijne en smaakvolle sierkunst der Oost-Javaansche hoven ten volle rechtvaardigen.

Leiden. 21 - 10 - 1931.

Houtleveranties onder de O. I. Compagnie

door

E. H. B. BRASCAMP.

XII. DE ACTE VAN 20 JUNI 1776 DOOR DEN SOESOEHOENAN AAN DE O. I. COMPAGNIE VERLEEND TOT HET KAPPEN VAN HOUTWERKEN IN DE BOSSCHEN VAN BLORA. [1])

(Uit het Koloniaal Archief No. XLVII) [2])

In mijn: Over Bosschen, Hout en Scheepsbouw in de Samarangsche Resoluties van 1771 — 1797 (Inleiding) [3]) werd opgemerkt, dat volgens de mij verstrekte mededeelingen van de heeren Dr. F. De Haan en Dr. J. De Hullu, noch in het Landsarchief te Batavia, noch in het Koloniaal Archief te 's Gravenhage meer aanwezig was de acte van 30 Juni 1776, vermeld o.a. in het vroeger door mij besproken werkje van den heer S. C. Nederburgh [4]), waarbij de Soesoehoenan

[1]) Het vorig nummer dezer serie *Houtleveranties te Makasser in 1684* (uit het Koloniaal Archief XLIV) is opgenomen in dit Tijdschrift deel LXV, aflevering 1. Deze 12e bijdrage is, tenzij om voortzetting gevraagd wordt, voorloopig de laatste.

[2]) Het vorig nummer dezer serie: *Het rapport van den Algemeenen Opneem der Djatibosschen op Java's Noord-Oost-kust in 1776.* is afgedrukt in mijn: *Gewogen en te licht bevonden.* Eerste vervolg, Modjokerto 1931.

[3]) Deze boschhistorische bijdrage is nog niet gepubliceerd, na jaren lang in handen van verschillende Hoofdredacties van het Boschbouwkundig Tijdschrift Tectona geweest te zijn.

[4]) Verhandeling over de Vragen: Of en in hoe verre enz. Zie *Tectona* IX (1916), blz. 214 en 216.

aan de O.I. Compagnie vergunning verleende om in de bosschen van Blora houtwerken te kappen ten dienste van de Compagnie, hoewel voorts van deze acte in verschillende brieven en papieren herhaaldelijk sprake was [1]).

Bij mijne voortgezette onderzoekingen in het Koloniaal Archief, mocht het mij evenwel gelukken (en nog wel op twee plaatsen) copieën van de bovenbedoelde acte aan te treffen.

De eerste werd gevonden in de Collectie Engelhard, no. 94, (Aanwinsten Rijksarchief 1916): Copia Contracten en Actens met de Javasche Vorsten Zedert den 14e December Ao. 1749. Hieraan is het ondervolgende afschrift ontleend. [2]) In de Engelhardsche copie staat als dagteekening niet 30 Juni 1776, zooals Nederburgh opgeeft, maar 20 Januari 1776, hetgeen vermoedelijk een schrijffout is voor 20 Juni 1776, want in het bijbehoorend register staat die datum.

De tweede copie trof ik aan in het register Koloniaal Archief 3362, Achtste Deel van het Bataviasch Inkomend Briefboek, overgekomen in 1777. Zij vormt daar eene bijlage van den aparten brief van den gouverneur van Java's Noord-Oost-Kust Johannes Robbert van der Burgh van 24 September 1776 aan den G. G. Jeremias van Riemsdyck en de Raden van Indië te Batavia. Hierin schrijft Van der Burgh o.a.:

„Den Soesoehoenan, verre van moeylykheden te zoeken, altoos genegen de Comp. te believen, heeft daar van ook weder eene nieuwe blyk gegeven; de Rembangsche houtbosschen op veele plaatsen al sedert lange van swaar hout ontbloot, zyn 's Comps. kappers uit de Blandongs ook al zedert jaeren herwaerts gewoon geweest de houtwerken, die aen manqueerden te zoeken en te kappen in 's Keyzers district Blora; maar dat

[1]) Zie bv. mijn nog niet gepubliceerd: *Over bosschen hout en scheepsbouw in de Samarangsche Resoluties van 1771—1797.* (VIII) (Resolutie van 14 Februari 1777) en in de Toelichting daarna.

[2]) Bijlage I.

enkel by toelating van den Regent geschied weesende, zijn die menschen ook dikwils mishandeld, van hun buffels beroofd en terug gejaegd en dit laetste jongst weeder geschied zynde, heb ik my direct aan den Keyzer geadresseerd, en van dien vorst verworven twee actes van bevel, waerby niet alleen de regent van Blora, maer ook alle andere in zyne landen bevolen en gelast word, de Rembangsche boschvolkeren en andere 's Comps. onderhoorige den aankoop en vervoer van Houtwerken te permitteeren, zonder een de minste moleste te doen, gelyk dat nader consteert bij een dier actes zelfs, die ik de Eere hebbe Uwe Hoog Edelheeden te oeffereeren".

Hunne Hoog Edelhedens antwoordden hierop bij secrete missive van den 11en November 1776 aan Van der Burgh het volgende:

„Over UE. voorzigtige behandeling op het UE. by toeval bekomen narigt dat 's Sulthans Dogter Ratoe Bendora, haaren Man, den Aria Dipa Nagara, onder de gezanten stond te verzellen, zonder dat de vorst onze toestemming had gevraagd, of eenige de minste kennis daarvan gegeven had, en uit de volvoering van welx in tyds gestaakte voorneemen, UE. vermeenen dat de alleronaangenaamste gevolgen zouden kunnen hebben ontstaan, betuigen wij zeer voldaan, en ons ook aangenaam geweest te zijn de nieuwe blyk, die de Keyzer van zyne bestendige genegenheid om de Comp. te believen, wederom onlangs getoond heeft, in het verleenen van twee Acten van bevel, welkers eene wij ontvangen hebben en waarby verleend wordt de onbelemmerde kapping en afhaal van Comps. benodigdheid van zwaar hout in de bosschen van Blora en andere Keyzers landen, daar na by of elders langs Comps. territoir gelegen". [1])

De copie, voorkomend in het Batavias Inkomend Briefboek (Kol. Arch. 3362) draagt de dagteekening 20 Juni 1776, dat ik dus vermoed den juisten datum te zijn.

[1]) Koloniaal Archief 933. Bataviaasch Uitgaand Briefboek 1776.

Over den inhoud der acte valt verder niets op te merken, behalve, dat, door bemiddeling van Van Der Burgh, de Compagnie hier eene belangrijke vermeerdering van mogelijkheid om hare behoeften aan zwaar hout te kunnen bevredigen, verwierf. De latere onderhandelingen onder Engelhard en Daendels om den vollen eigendom van de Blorasche bosschen te krijgen, vonden natuurlijk een zeer geschikt aanknoopingspunt in deze verleende acte. F. C. Van Straalendorff een der onderteekenaars was eerste resident der Compagnie te Soerakarta en schoonvader van den lateren eersten Inspecteur-generaal van het Indische Boschwezen Carl, Freiherr von Wolzogen.

Den Haag 31 December 1918.

BIJLAGE I.

„TRANSLAAT uit het Javaansch.

Wy Soesoehoenan Pacoeboeana (de derde) SENOPATTY INGALAGA ABDULRACHMAN SAHIEDIN PANATTAGAMA van onzen broeder en vriend Den Heere Gouverneur en Directeur van wegens de Nederlandsche Comp. op deeze Cust JOHANNES ROBBERT VAN DER BURGH verstaan hebbende, dat de Rembangsche Houtbosschen, zoo verre reeds uitgekapt waren, dat de kappers veel moeite en tyd noodig hadden, aleer eenige swaare Houtwerken met Hunne Buffels aan strand konden afbrengen, en om die reeden, door gemelden onzen Broeder vriendelyk aangezogt zynde, om dewyl de E. Compagnie altoos zware Houtwerken nodig heeft, en althans inzonderheid om dezelve verlegen was, dat wy een bevel wilden afvaardigen aan onze Regenten van het by Rembang gelegen Landschap Blora en andere districten nabij de stranden of 's Compagnies territoir, alwaar Houtbosschen te vinden zijn, om 's Compagnies Houtkappers, die in eenige van die onder onze gehoorzaamheid staande Landen of Districten zwaare Houtwerken komen zoeken en kappen, daar in geen hinder of verlet te doen, maar volle vryheid te laten om zulke door hun gekapte Houtwerken door hun eigen Buffels te laten wegsleepen.

Zoo hebben wy het geeerde verzoek van den Heere Gouverneur en Directeur JOHANNES ROBBERT VAN DER BURGH niet willen, nog mogen weigeren, maar authoriseeren en qualificeeren overzulks onzen gemelden Vriend en Broeder ofte dengeene, die

na Hem in der tijd het Oppergezag langs Java van wegens de E. Compagnie zal komen te voeren, omme 's Compagnies benodigdheid van zwaar Hout voor den dienst, in onze Houtbosschen van Blora en andere van onze landen daar naby of elders langs 's Compagnies territoir gelegen te mogen laten kappen en afhaalen, en ordonneeren, en beveelen mitsdien by deeze onze opene Acte wel expresselyk ons gesubordonneert Hoofd in 't Blorasche, den Tommongong Tirto Coessoemoen, zijne onderhoorigen zoo meede onze onder Regenten van andere Districten en Houtbosschen, om ten allen tyde wanneer de Rembangsche Blandongers of andere 's Compagnies onderhoorige in ons district Blora of in andere onder onze gehoorzaamheid staande Landstreeken Hout komen kappen, Hun daarin niet te beletten ofte de alderminste hindernisse toetebrengen, alzoo den geene, die zich daarteegen steld of die menschen molesteerd, alhier te SORACARTA op de passebaan gebragt, en ten Exempel van andere op het strengste zal worden gestraft.

Gegeeven in ons Hoff tot SOURACARTA ADININGRAT den 20e JANUARY 1776 [1]) (: was geteekend en gezeegeld:) SOESOEHOENANG PACOEBOEANA SENOPATTY INGALAGA ABDULRACHMAN SAHIEDIN PANOTTAGAMA. (: in margine was geteekend:) Fr. C. VAN STRAALENDORF (: lager was geteekend en gezeegelt:) RADEEN ADIPATTY SASRA DININGRAT. (: onder stond: Getranslateerd door my (: was geteekend:) C. P. BOLTZE, Translateur.

Accordeert."

---

1) Zie over dezen datum het vermelde op blz. 109 hiervoren.

BOEKBESPREKING.

Archaeologisch Onderzoek in Nederlandsch-Indië III. Beschrijving van Barabuḍur samengesteld door N. J. KROM en T. VAN ERP, uitg. door het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederl. Indië met ondersteuning van het Dept. van Koloniën. *Tweede Deel, Bouwkundige Beschrijving* door T. VAN ERP, met 18 fig. in den tekst en 250 platen in folio en een *Aanvulling op Deel I: De Archaeologische Beschrijving* door N. J. KROM, 's Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1931, gr. 8°.

Het tweede deel der Baraboeḍoer-monographie, dat thans voor ons ligt, kan op tweeërlei wijze als een welkome aanvulling van reeds bestaand werk worden opgevat. Ten eerste completeert dit deel, dat de bouwkundige beschrijving van het monument bevat, de archaeologische beschrijving van Krom's hand, welke twaalf jaar geleden het licht zag; bovendien begroeten wij erin de toelichting op en de verantwoording van de in de jaren 1907-1911 aan het bouwwerk uitgevoerde herstellingen, vermeerderd met de bewerking van het materiaal, dat in dezelfde jaren door den executant over de architectuur van Baraboeḍoer en, om dit bouwwerk heen in wijden kring, over de Midden-Javaansche bouwkunst in het algemeen, werd bijeengegaard.

Op uitnoodiging van den schrijver grijpen we het eerst naar het illustratie-materiaal, de zware portefeuille met steen- en lichtdrukken, en laten de uitmuntend gereproduceerde afbeeldingen in bewondering door onze handen gaan. Evenals bij de platen van het eerste deel, komen we onder den indruk van de kunstzinnige visie van den „man achter het glas", nu niet op de reliefs met hunne eindelooze verscheidenheid van sprekende voorstellingen, doch op de architectuur met

hare niet minder rijk gevarieerde weelde van ornament; we worden door hem opmerkzaam gemaakt op allerlei bijzondere schoonheden, die aan onze aandacht dreigen te ontsnappen en ondergaan met hem de bekoring van het spel van licht en schaduwen, de verrassingen van het perspectief, de grootsche pracht van het omringende landschap. In het voorbijgaan merken we eenige merkwaardige oude foto's op, welke den toestand van het bouwwerk vóór de herstelling weergeven o.a. no. 14, gezicht van den heuvelvoet, waarop de hoofddagob nog met den in zijn tijd beroemden theekoepel prijkt.

We nemen nu den tekst ter hand en beginnen met belangstelling kennis te nemen van de bijlage, waarin prof. Krom bereid werd gevonden een aanvulling op zijne in 1918 afgesloten archaeologische beschrijving van het monument te geven. Reeds uit de bijgewerkte litteratuurlijst blijkt, dat het onderzoek van 1918 tot 1930 niet heeft stilgestaan; niet minder dan 80 titels van boeken en tijdschriftartikelen worden er vermeld, welke tot de kennis van het stūpaheiligdom hebben bijgedragen. Uit de aanvulling zelve stippen wij aan prof. Sylvain Lévi's ontdekking van den tekst van den bedolven voet; nieuw vergelijkingsmateriaal voor de reliefs van Buddha's levensgeschiedenis; verklaringen van eenige awadāna- en jātaka-tableaux; de verklaring van de reliefreeksen der hoogste gaanderijen uit den Gaṇḍawyūha; Stutterheim's opvattingen over naam, vorm en beteekenis van het stūpaheiligdom.

De bouwkundige beschrijving thans. Het eerste hoofdstuk „Ligging en Omgeving", zich aansluitend bij het gelijkgetitelde hoofdstuk van Deel I, bespreekt eenige vroeger behandelde kwesties en knoopt er nieuwe beschouwingen aan vast. Vrij algemeen wordt aangenomen, dat het bij den stūpa behoord hebbende priesterverblijf op den Noord-Westelijken uitlooper van den Baraboeḍoer-heuvel, op de plaats van de tegenwoordige pasanggrahan, was gelegen en enkele vroeger op die plek gedane vondsten schenen deze opvatting aannemelijk te maken. Van Erp acht de ruimte op de bedoelde plaats te eng om er een klooster met alle ap- en dependenties

te herbergen en neemt de mogelijkheid aan, dat op den ongeveer 600 M. Noord-Westelijk van den stūpa gelegen heuvel, vanwaar een tempelwachter afkomstig is — een van de vele in 1896 aan Koning Chulalongkorn geschonken stukken —, het klooster heeft gestaan. Hij merkt dan op, dat vaste regels omtrent de plaats van het klooster ten opzichte van den bijbehoorenden stūpa ontbreken. Dit laatste is in zooverre niet geheel juist, dat in Siam het vaste voorschrift gold, dat de verblijven der monniken ten Zuiden van het heiligdom, in het gebied van het Leven, moesten zijn gevestigd, op straffe van sterfte, tweespalt en gevaarlijke ziekten onder de kloosterbroeders [1]). Of deze regel ook in Mahāyānistische landen gegolden heeft, is ons niet bekend; wel is het opmerkelijk, dat de overblijfselen van den onderstelden sanghārāma van tjaṇḍi Kalasan recht ten Zuiden van den hoofdtempel zijn aangetroffen, uit welk feit wellicht mag worden geconcludeerd, dat een in de Zuidelijke as van het heiligdom in te stellen onderzoek het meeste kans op succes zou hebben.

Het verwondert ons eenigszins, dat de Schr. niet, als vervolg op de inleiding van zijn werk en aanknoopend aan Krom's hoofdstuk over de geschiedenis van het monument, een bespreking aan de bouwkundige opnamen van Baraboeḍoer vóór IJzerman's bekende onderzoek heeft gewijd. O. i. had een algemeene karakteristiek van den arbeid van Cornelius en van Wilsen — om alleen de beide voornaamsten te noemen — in deze monographie een plaats verdiend en had de beteekenis van hunne opnamen in bouwkundig opzicht dienen te zijn in het licht gesteld, voordat er in de volgende bladzijden incidenteele opmerkingen over werden gemaakt. Door het opnemen van die bespreking ware ook een geleidelijke en natuurlijke overgang ontstaan van het eerste hoofdstuk naar het tweede, welk laatste ons nu wel zeer plotseling in medias res — de bouwkundige beschrijving van het monument — verplaatst.

[1]) DÖHRING, *Siam*, II, p. 14; HEINE-GELDERN, *Weltbild u. Bauform in Südostasien*, p. 30.

De Schr. heeft de gelukkige gedachte gehad om de bouwkundige beschrijving, welke de volgende twee honderd bladzijden vult, te splitsen in een beknopt overzicht, bestemd om den lezer een algemeen denkbeeld van de structuur van het bouwwerk te geven en een gedetailleerde beschrijving van alle onderdeelen, ten gebruike van den vakman. Den wat ongeduldigen leek worde de lezing van het eerste deel vooral aanbevolen, wil hij in een kort bestek een menigte aanwijzingen, welke hem een klaarder begrip van de eigenaardigheden en schoonheden der architectuur bijbrengen, ontvangen. Uit de groote hoeveelheid materiaal van deze beide hoofdstukken kunnen we slechts hier en daar een greep doen en nu en dan een aanteekening bij een oudheidkundig onderwerp plaatsen.[1])

Belangrijk is wat de Schr. opmerkt over de leeuwen op het stūpa-plein aan weerszijden van de vier toegangen (p. 44 vlg. Reeds gepubliceerd in het *Oudh. Versl.*, p. 39—54.): de siṃha's op het Westen zijn aanmerkelijk grooter dan die op de andere windstreken en kenmerken den Westelijken opgang als den voornaamsten. Aangezien de wijze waarop de stūpa met sprekende voorstellingen is versierd juist den tegenoverliggenden, Oostelijken, opgang als van hoogere orde stempelen, eischt het feit dat zoozeer de nadruk op het Westen is gelegd een verklaring. Schr. oppert de onderstelling, dat dit verband houdt met de ligging van het klooster ten Westen van den stūpa en een hulde zou wezen aan de monniken, die, van het Westen komend, van die zijde het heiligdom bestegen. Tevens zou, volgens den auteur, gedacht moeten worden aan de gevolgen der ommanteling van den oorspronkelijken voet. Vóór deze plaats had moest de pradakṣiṇā noodzakelijk aanvangen bij den Oostelijken toegang, maar toen zij haar beslag had gekregen, werd de onderste reliefreeks in haar geheel uitgeschakeld. Er bestond nu geen bezwaar in het Westen op te gaan tot den breeden omgang en ver-

[1]) De Commissie van Redactie heeft een lid van het Genootschap, een bouwkundig Ingenieur, bereid gevonden om in een volgende aflevering van het Tijdschrift aan enkele onderwerpen van bouwkundigen aard een bespreking te wijden.

volgens, in de richting der pradakṣiṇā, den halven rondgang naar het Oosten te verrichten. Men zou hierbij kunnen opmerken, dat door de aanwezigheid van de groote leeuwen op het Westen de toegang op dezen windstreek niet noodzakelijk als de voornaamste gekenmerkt wordt. Uit het Westen toch, het gebied van het Sterven, bedreigden het heiligdom gevaarlijker invloeden dan uit de andere windstreken en dit zou een reden kunnen zijn geweest om de wachters op het Westen bijzonder groot en krachtig te maken. Verwerpt men deze verklaring en is men met den Schr. van oordeel, dat het heiligdom, blijkens het formaat der leeuwen, aan de Westzijde werd bestegen, dan zal toch o.i. het door hem gelegde verband tusschen den opgang en de plaats van het monnikenverblijf moeten worden prijsgegeven. Want zou men zich nog kunnen voorstellen, dat het klooster uit eerbied voor het heiligdom tegenover den ingang van het laatste is gebouwd, zoo is de onderstelling, dat het omgekeerde heeft plaats gehad, voor een rechtgeloovigen Buddhist welhaast even onaanvaardbaar, als een pradakṣiṇā zou zijn, waarbij het heiligdom een eerbiedigen rondgang om den bedevaartganger maakte. Andere onderstellingen, welke ter verklaring van de accentueering van den Westelijken opgang kunnen worden geopperd — ook die welke verband legt tusschen de ommanteling en de pradakṣiṇā —, blijven min of meer in de lucht zweven en veroorloven ons voorloopig niet een andere dan een afwachtende houding tegenover het door v. E. aan de orde gestelde vraagstuk aan te nemen. [1])

Tot de interessantste gedeelten van Schr. 's werk behoort ongetwijfeld zijn verhandeling over de ommanteling van den voet van het monument en de hiermede samenhangen-

---

[1]) Er kan hier nog worden gewezen op Angkor Vat, waarvan de toegang op het Westen ligt en de reliefs in het Oosten aanvangen, evenals bij Baraboeḍoer. Een vergelijking tusschen de beide heiligdommen gaat intusschen niet geheel op, daar het eerste Wiṣṇuietisch is en de reliefreeksen er niet volgens de pradakṣiṇā, maar volgens de prasawya moeten worden gelezen.

de verbouwingen van de eerste gaanderij. [1]) Waren de feiten betreffende de ommanteling in hoofdzaken reeds bekend, het is Schr.'s niet geringe verdienste, dat hij voor het eerst een helder licht op de bedoelde verbouwingen heeft doen schijnen en de aandacht voor deze hoogst belangrijke wijzigingen in het oorspronkelijke bouwplan heeft opgeëischt. Zijn betoog komt in hoofdzaak op het volgende neer: Geeft men zich rekenschap van de strekking en van de gevolgen der ommanteling, dan komt men tot de erkenning, dat het karakter van het bouwdeel, dat wij thans „eerste gaanderij" noemen, door de aanstapeling totaal van karakter veranderde. Aanvankelijk was het de eerste omgang, gelegen op den onderbouw, den drager van het eigenlijke hoofdlichaam van het bouwwerk. Aan de buitenzijde bevond zich een 1.30 M. hooge balustrade, waarover men heen keek; aan de binnenzijde de eerste hoofdmuur. Na de ommanteling nu werd die eerste omgang naar buiten verlegd, haar functie werd overgenomen door het breede terras en het natuurlijke gevolg was, dat de vroegere ommanteling nu in bouwkundige beteekenis op één lijn kwam te staan met de drie hooger gelegen gaanderijen, waarmede ze trouwens, wat ruimte betreft, reeds overeenkwam. De lage balustrade was nu feitelijk een onding geworden en in dit licht bezien wordt het duidelijk dat de architect als het ware gedrongen werd zoodanige maatregelen te nemen, dat die omgang nu ook verder geheel overeenkwam met het type der gaanderijen. Die maatregelen bestonden uit het aanbrengen van een vijfde carré van 104 Buddha-toraṇa's, door tusschenkasementen met elkaar verbonden en plaats biedend aan een reeks van 372 jātaka-tafereelen, en een beklamping onder de kroonlijst der oude balustrade, waardoor ruimte ontstond voor 128 jātaka-tafereelen, afgewisseld door 64 decoratieve tableaux.

Zal aan de door den Schr. in zake de verbouwingen geconstateerde feiten niet meer kunnen worden getornd, anders is het met het door hem veronderstelde verband tusschen de verbouwingen en de ommanteling en, in samenhang daar-

[1]) Reeds gepubliceerd in den *Feestbundel K. B. G.* p. 120 vlg.

mede, met zijne opvattingen over de beweegredenen, welke tot de ommanteling hebben geleid. In zijn beschouwingen over de laatste kwestie betrappen we den auteur op een eigenaardige omissie. De redenen van religieusen aard besprekende, welke den stoot tot de ingrijpende verbouwing kunnen hebben gegeven, brengt hij ter sprake Stutterheim's opvatting, dat de ommanteling van den aanvang af tot het project heeft behoord (p. 121): „Ten eerste is er het feit — zegt Stutterheim — dat bij sommige Indische stūpa's eveneens eene dergelijke aanstapeling is geconstateerd, zonder dat een gelijkluidende verklaring kan gegeven worden, aangezien deze stūpa's niet om een heuvelkern zijn gebouwd en van verschuiving geen sprake kan zijn". De Schr. antwoordt hierop met de opmerking: „Deze bewering wordt niet gestaafd door voorbeelden en heeft als argument geen waarde. Dat tal van Indische stūpa's, hetzij ten deele, hetzij in hun geheel, ommanteld zijn geworden, is van algemeene bekendheid, doch even bekend is, dat die ombouwingen in den regel voortsproten uit de behoefte het heiligdom te vernieuwen, het te vergrooten, het in grooter pracht te doen verrijzen. Het oprichten van stūpa's, het verfraaien en verrijken daarvan was immers een verdienstelijke en zaligmakende geloofsdaad. Daardoor bevorderde de bouwheer eigen heil, daardoor verwierf hij zich „puja". Op p. 123 komt Schr. hierop nog even terug met de woorden: „Overigens ontbreekt het bij Indische stūpa's niet aan verbouwingen. Integendeel, er is haast geen stūpa, die niet verbouwd werd. . . . . . Maar, zooals reeds gezegd werd, gold het dan steeds een verfraaiing of verrijking, welke vaak gepaard ging met het deponeeren van een nieuwe reliek". Men zou nu hebben verwacht, dat de Schr. met deze tallooze gevallen van ommanteling van Indische stūpa's voor oogen, na Stutterheim om zijn tekort aan argumentatie te hebben terechtgewezen, zelf zorgvuldig de verhouding van die Indische voorbeelden tot het geval Baraboeḍoer zou hebben vastgesteld en op grond van de opgemerkte overeenkomsten en verschillen een op de feiten gefundeerde uitspraak over die verhouding zou hebben gedaan. Het argument,

dat de Voor-Indische stūpa-verbouwing vaak gepaard ging met het deponeeren van een nieuwe reliek, had hem van dit onderzoek niet behoeven te weerhouden, aangezien zoomin over de verplichting tot het deponeeren van zoo'n reliek in Voor-Indië als over den aard en het aantal der relieken van Baraboeḍoer iets met eenige zekerheid bekend is. Evenmin kan de overweging, dat in Voor-Indië de ommanteling een vergrooting en verfraaiïng van het bouwwerk beoogde, het maken van vergelijkingen met Baraboeḍoer in den weg hebben gestaan, want al achten wij tegenwoordig de ommanteling een ontsierende toevoeging, eene vergrooting van het bouwwerk is zij zeker en over het begrip verfraaiïng heeft waarschijnlijk een Hindoe-Javaan anders geoordeeld dan wij. Welnu, tot onze verbazing en teleurstelling neemt Schr. na p. 124 niet de minste notitie meer van deze allerbelangrijkste kwestie [1]), roept uit „laat ons de ongewisse sfeer van gevoelszaken en bespiegeling verlaten en het veiliger gebied betreden van exacte feiten, van nuchtere waarneming en koele berekening, m.a.w. laat ons de vraag onder de oogen zien of de ombouwing wellicht bittere noodzaak was, die voortkwam uit onoordeelkundigen aanleg en zijne gevolgen", om nog geen twee bladzijden verder tot de reeds door Yzerman geformuleerde conclusie te komen, dat de aanleiding tot de ommanteling moet worden gezocht „in de zettingen in de muurwerken, die zich na het tot stand komen van het heiligdom, misschien zelfs reeds tijdens den bouw hebben voorgedaan. Laatstbedoelde zettingen zijn wis en zeker opgetreden in den hoofdmuur der eerste gaanderij, waarschijnlijk ook in die der hooger gelegen gaanderijen, mogelijk zelfs in den oorspronkelijken voet.

---

[1]) Wonderlijk genoeg heeft de Schr. de gedeeltelijke ommanteling van Moeara Takoes aan de boven-Kampar niet in dit verband besproken, d.w.z. niet nagegaan of ze soms als een vergrooting en verrijking van het oorspronkelijke bouwwerk moet worden opgevat, maar haar alleen ter sprake gebracht (p. 123) om er de hypothese van Stutterheim — dat de ommanteling van Bb. is aangebracht om den voet, de aardsche sfeer, aan de waarneming te onttrekken — aan te toetsen en mede te weerleggen.

Bevreesd geworden voor algeheelen ondergang van hun grootsche schepping hebben de bouwmeesters toen de drastische remedie toegediend, die wij hebben leeren kennen. Op radicale wijze werd de voet uitgebreid tot een van meer dan dubbele zwaarte".

Misschien ligt het aan ons, dat wij de overtuigende kracht der „exacte feiten van nuchtere waarneming en koele berekening" niet overweldigend groot kunnen achten. Het komt ons voor, dat de mond dergenen, die andere dan technische beweegredenen voor de ommanteling onderstellen, er nog steeds niet door zal zijn gesnoerd, integendeel, dat zij voort zullen gaan met het stellen van lastige vragen en het opwerpen van niet minder lastige bedenkingen. Allereerst zullen zij niet voetstoots willen aannemen, dat de bouwmeesters, uit technische noodzaak alleen, zeer ingrijpende wijzigingen in het oorspronkelijke, volgens bepaalde voorschriften gebouwde en door den vorst en zijne geestelijke raadslieden goedgekeurde plan hebben aangebracht. Het ligt ongetwijfeld meer in de lijn van een Oostersch volk om het oude plan te eerbiedigen en het verval rustig zijn gang te laten gaan, dan door het treffen van technische maatregelen paal en perk daaraan te stellen. Maar gesteld, dat inderdaad een Hindoe-Javaansch architect zijn tijdgenooten van de noodzakelijkheid van bepaalde voorzieningen heeft kunnen overtuigen. Hoeveel eenvoudiger én sierlijker én den-oorspronkelijken-opzet-veel-gaver-intact-latende oplossing ware dan niet mogelijk geweest dan die, welke we thans aanschouwen. Waarom heeft men niet bijvoorbeeld — vraagt men zich onwillekeurig af — de steenstapeling tot het niveau van de eerste gaanderij opgetrokken en, op een afstand van $\pm$ 5 Meter naar buiten, de profileering van den ouden voet laten volgen, daarbij de balustrade van de eerste gaanderij naar den rand van de aanzienlijk verbreeden eersten omgang en de reliefs van den voet naar de buitenzijde van de aanstapeling verplaatsend? Het oorspronkelijke karakter van den onderbouw was dan bewaard gebleven niet alleen, maar bovendien waren de kostbare verbouwingen van de eerste gaanderij geheel vermeden geworden. Indien tegen deze oplossing soms bezwaren

hadden bestaan, zoo ware toch zeker eene andere te vinden geweest, welke voorkomen had, dat op de aanstapeling een nieuw processie-pad ontstond en, als nasleep van dien, verbouwingen van de eerste gaanderij noodzakelijk werden. Maar gesteld ook al, dat om de een of andere reden de vorm der tegenwoordige aanstapeling de voorkeur verdiende boven een andere en niet te ontkomen was aan het ontstaan van een nieuwen eersten omgang op die aanstapeling. De auteur heeft er ons dan toch geenszins van kunnen overtuigen, dat alle metamorphosen, welke de eerste gaanderij heeft ondergaan, als het onafwendbare gevolg van een onverbiddelijke oorzaak, uit de ommanteling, neen feitelijk alleen uit het ongelukkige nieuwe processie-pad, dat de bouwmeester tegen wil en dank in het leven had geroepen, zijn voortgevloeid; dat uit dien hoofde niet alleen 104 toraṇa's en even zoovele Buddha-beelden werden aangemaakt en een reeks van 372 jātaka-reliefs met 104 decoratieve tableaux op de achterzijde dier toraṇa's werden vervaardigd, maar men bovendien gedwongen werd de balustrade van een beklamping te voorzien en deze weer met een reeks van 128 jātaka-tafereelen afgewisseld door nog weer 64 decoratieve paneelen te bebeitelen. Men kan zich moeilijk aan den indruk onttrekken, dat dit alles een breede marge van overtolligheden bevat, welke met de ommanteling niet het minste verband houden en evenmin kan men de gedachte van zich zetten, dat een groot deel dezer overtolligheden uit geen ander motief kan zijn ontstaan dan uit de behoefte van een vorst om zijn pūjā door de verfraaiïng van het bouwwerk te vermeerderen. Juist dus wel uit hetzelfde motief dat volgens Van Erp bij de bestudeering van de verbouwingen van Baraboeḍoer gestrengelijk moet worden uitgebannen. [1])

Wij komen hier terug op wat wij boven eene omissie — één van de omissies — in de behandeling van het vraagstuk

[1]) Op p. 114 merkt de Schr. op: „Ons betoog dat de benedenste krans van Buddha-toraṇa 's ontstond als gevolg van de ommanteling van den oorspronkelijken voet, moet intusschen niet al te volstrekt worden opgevat. Hoogstwaarschijnlijk was hier ook nog

van den bedolven voet hebben genoemd. Het is er verre van, dat wij den auteur een bepaalde oplossing van dit vraagstuk zouden willen opdringen; wij meenen het alleen te moeten betreuren, dat hij de verbouwingen die Baraboeḍoer heeft ondergaan — niet alleen aan den voet en de eerste gaanderij, maar ook aan de stūpa's van de hoogste terrassen — te eenzijdig bezien heeft uit een technisch-esthetisch oogpunt en de gelegenheid heeft verzuimd om ze te beschouwen in het licht van wat talrijke andere Midden- en Oost-Javaansche monumenten in dit opzicht vertoonen en — zijn onderzoek verder uitstrekkend — aan soortgelijke verschijnselen in de Oost-Aziatische architectuur in het algemeen en aan de ommanteling van Buddhistische bouwwerken in Voor- en Achter-Indië in het bijzonder zijn volle aandacht te schenken.[1])

---

een andere beweegreden in het spel. Mogelijk kwam er ruimte te kort voor de uit te beelden awadāna's en jātaka's en heeft de onderste reeks nistempeltjes ook hieraan haar ontstaan te danken". Door deze opmerking wordt feitelijk het geheele voorafgaande betoog van den Schr. op losse schroeven gezet. Òf de verbouwingen van de eerste gaanderij waren het noodzakelijke gevolg van de ommanteling, in welk geval voor het ontstaan der toraṇa's niet nog weer naar een andere beweegreden behoeft te worden gezocht; òf zij waren dit niet en dan komt de Schr. met zijn onderstelling over het te kort aan ruimte voor de uitbeelding van teksten in strijd met zijn eigen premisse, dat vóór de ommanteling het bouwwerk met zijne reliefs een gaaf en afgerond geheel vormde.

[1]) Behalve de bestudeering van de monumenten zelve had de raadpleging van de litteratuur hier ongetwijfeld nog licht kunnen ontsteken. We wijzen o.a. op de hoogst merkwaardige, door COEDÈS toegankelijk gemaakte gegevens betreffende de bouwgeschiedenis van de Mahādhātucetya (Vat Phra That te Lamphun-Haripuñjaya, in Westelijk Laos) volgens de Pāli-kroniek Jinakālamālinī. *Documents sur l'histoire politique et religieuse du Laos occidental*, B. E. F. E. O. XXV, 1925 p. 33, 84, 86, 103, 107, 121, 122 en 132. Vgl. Pl. VIII. Volgens dezen tekst werd in 1063 door koning Ādiccarāja een Buddha-reliek te Haripuñjaya ontdekt en boven de vindplaats een cetya in den vorm van een pràsàt van 12 el hoogte met vier kolommen en vier ingangen opgericht; door een opvolger werd het

Uit het slot van de bouwkundige beschrijving noteeren wij nog Schr.'s conclusie van zijn minutieuse onderzoek van de uit- en inwendige structuur van den hoofddagob: „Krom's gissing dat het onvoltooide Buddha-beeld niet in de hoofdkamer thuis behoort, doch daar in 1842 op heimelijke wijze zou zijn binnengebracht, kan bezwaarlijk aanvaard worden. Wij meenen dat bedoeld beeld daar wel degelijk hoort en dat het dus inderdaad is het hoofdbeeld van het heiligdom. Voorts achten wij het waarschijnlijk, dat de hoofdstūpa buiten het beeld ook nog een reliek bevatte. Deze bevond zich o.i. in de kleine bovenkamer en is buit verklaard door de schatgravers, toen deze — vóór Cornelius' tijd

---

gebouw tot 24 el verhoogd en in 1400 met 210 000 bladen bladgoud bedekt; in 1447 deed de eerwaarde Medhaṅkara het oorspronkelijke monument door een nieuwen stūpa ombouwen, welke 52 el breed en 92 el hoog was, waarna de vorst het bouwwerk liet vergulden; in de volgende eeuw werd de stūpa drie keer opnieuw verguld en werden er twee kloosters in de nabijheid gesticht. Aan de beschrijving van de ommanteling ontleenen we het volgende (COEDÈS *l. c.* p. 108): „Dans l'année du Lièvre (1447 A.D.), (Medaṅkhara) . . . fit creuser autour de l'ancien Mahādhātucetya les fondations d'un (nouveau) cetya sur une largeur de 10 coudées et une profondeur égale à la taille d'un homme. Quand ces fondations furent bien solides, le jour de l'uposatha dans la lune décroissante du mois de Māgha, à l'heure de midi, au milieu de bruyantes réjouissances, Mahāmedhaṅkaramahāsāmi en personne posa la première pierre, recouverte de feuilles d'or, à l'est, à l'endroit destiné à recevoir les offrandes. Puis tous les bhikkhus, les hommes et les femmes déposèrent leurs parures et commencèrent à amonceler les pierres . . . . Le (nouveau) Mahādhātucetya mesurait 52 coudées de longeur et de largeur à la base et 92 coudées de hauteur: il fut couronné d'une flèche unique . . . . Pour protéger l'édifice, il fit élever une muraille rectangulaire en briques et en pierre, longue de 228 coudées et large de 150. Lorsque le cetya eut reçu son enduit de chaux . . . . il fit la cérémonie (d'inauguration) du Mahādhātucetya en grande pompe. Enfin, il fit recouvrir le Mahādhātucetya, depuis la base jusqu'au sommet avec des plaques de cuivre doré sur lesquelles il fit ensuite appliquer des feuilles d'or pur".

De ommanteling van de oude cetya gaat hier dus niet gepaard met het deponeeren van een nieuwe reliek. Het doel van de vergrooting is klaarblijkelijk uitsluitend het vermeerderen van de verdiensten van den opdrachtgever.

— het eerste breekgat maakten, gelegen boven den cordonband".

De volgende hoofdstukken behandelende onderwerpen, welke in de bouwkundige beschrijving geen plaats hebben gevonden en als min of meer uitvoerige bijlagen daaraan zijn toegevoegd. Het IVe geeft de Indische benamingen van de onderdeelen, ornamenten, motieven enz. van het bouwwerk. Men zou de toepassing van de Sanskrit nomenclatuur op de uit Indië afkomstige architecturen kunnen vergelijken met die van Latijnsche benamingen op planten, dieren, ziekten en geneesmiddelen in de Westersch georienteerde wetenschappen en het algemeen gebruik ervan ter voorkoming van verwarring en misverstand op zijn warmst kunnen aanprijzen, ware het niet dat er te veel aan onze kennis ontbreekt om van de invoering in de praktijk eenig heil te verwachten. Het komt herhaaldelijk voor, dat de Indische term voor een bepaald onderdeel onbekend is; bovendien verschilt het karakter der H. J. sche kunst zoo zeer van de Indische, dat gelijknamigheid gelijkvormigheid eerder uitsluit dan onderstelt. We meenen dan ook, dat de Schr. wijs heeft gehandeld door in zijn architectonische beschrijving van Baraboeḍoer de Europeesche namen te blijven bezigen en zijne ten deele welgeslaagde pogingen om voor de onderdeelen de Sanskrit-benamingen vast te stellen voor een apart hoofdstuk te reserveeren. De auteur heeft er zich in dit hoofdstuk toe bepaald met behulp van de toegankelijk gemaakte gegevens uit de çilpaçāstra's de bedoelde onderdeelen ten doop te houden. We hadden natuurlijk liever gezien, dat hij wat dieper in het onderwerp was doorgedrongen en ook had trachten vast te stellen in hoeverre naar den vorm de Indische en H. J. sche zaken overeenkwamen. Echter we eerbiedigen gaarne Schr. 's streven om zich zooveel mogelijk te beperken en zijn toch reeds volumineuse werk niet te veel met bijzakelijke verhandelingen te overladen. Een enkele opmerking bij p. 259: de termen Kāmāwacāra, Rūpadhātu en Arūpadhātu zijn niet een bouwkundige maar een metaphysische aanduiding van de drie

spheren. waaruit het heiligdom, als voorstelling van het universum, is opgebouwd. Tegen het gebruik ervan bestaat natuurlijk geen bezwaar, mits men ze niet met zuiver architectonische benamingen van bouwdeelen in één adem noemt.

Het Ve hoofdstuk over stūpa-voorstellingen op de reliefs vestigt onze aandacht wederom op allerlei voorstellingen, waarvan ons netvlies de beelden wel heeft waargenomen, maar onze herinnering gewoonlijk geen blijvende indrukken heeft bewaard. Uiterst leerzaam is het op de platen 44-46 de verschillende typen van stūpa's bijeen te vinden, welke, te midden van eene verbijsterende hoeveelheid van de aandacht afleidende bijzonderheden, over de reliefreeksen zijn verspreid. Duidelijk is hier gedemonstreerd hoe in de vele variaties der stūpa-vormen twee hoofdtypen zijn te onderscheiden; de klok- en de urngedaante. In tegenstelling met het constante kloktype is de urn aan vele vormveranderingen onderhevig, varieerend tusschen den vaasvorm, den halven bol, den volmaakten bol en de ellipsoide. Een tweetal voorstellingen van den tweeden hoofdmuur brengen een stūpa in beeld, welke, volgens de ongetwijfeld juiste opvatting van den Schr., in de cella van een tempel is opgesteld, iets dergelijks dus als de bekende grot-heiligdommen, „caityahalls" in Voor-Indië te zien geven. De onderstelling, dat zulke stūpa-bevattende heiligdommen op Java in werkelijkheid hebben bestaan, zooals de Schr. op grond van de zuil van Tjoepoe Watoe waarschijnlijk acht, is o.i., zoolang er geen duidelijker sprekende aanwijzingen voor gevonden zijn, aan gerechten twijfel onderhevig.

Over de bouwtechniek handelt het VIe hoofdstuk. Wat er over dit onderwerp vroeger is gepubliceerd is grootendeels uit de pen van den schrijver dezer monographie gevloeid en uit deze publicaties weet men alreeds dat hij de primitieve constructiemethoden der Hindoe-Javaansche bouwmeesters heeft bestudeerd en doorgrondt als geen ander. De technicus vooral zal in dit hoofdstuk veel van zijn gading vinden als hij over het materiaal, het muurwerk, gewelven, vloeren,

mortels, bepleistering, beeld- en relief-techniek, gereedschappen en wat dies meer zij nader wil worden ingelicht; hij zal er ook leeren afstand te doen van dierbare overleveringen, zoo bijv. dat in de H. J. sche monumenten nooit en te nimmer metselkalk als bindmiddel tusschen de steenen van het schoone werk is aangewend. De waarheid omtrent mortels brengen blz. 316 en vlg.; een interessante beschouwing over de Indische gegevens betreffende mortels is er aan vastgeknoopt. De niet technisch onderlegde lezer zal meer in het bijzonder met belangstelling kennis nemen van Schr. 's opmerkingen over de bepleistering van het monument (p. 318 vlg.), welke allerlei kwesties van aesthetischen en religieuzen aard naar voren brengen. Bij p. 319 teekenen we aan, dat bij de bepleistering van de tempels der Prambanan-groep een ander materiaal gebezigd is en ook een andere techniek is toegepast dan bij Kalasan, Sari en Baraboeḍoer (Vgl. O. V. 1927, p. 11), bij welk verschijnsel de chronologie waarschijnlijk een belangrijke rol speelt. Bij p. 321, waar wordt opgemerkt „de pleisterlaag vormde . . . . een geschikten grond voor het opbrengen van kleur . . . . Zeer waarschijnlijk is hier geen polychromie toegepast en had het geheel een naar het wit zweemende kleur . . . . Toch moeten wij rekening houden met de mogelijkheid, dat bij de enkele bouw- of onderdeelen een schakeering werd aangebracht in de totaalkleur . . . . Wij wezen er reeds op, dat wij bij de Buddhabeelden sporen hebben meenen te ontdekken van een oorspronkelijke lichtgele okerkleur, een tint, die door haar verwantschap met den goudtoon, ten zeerste past bij de beeltenis van den tot godheid verheven wijze", wijzen we op de mogelijkheid, dat het geheele stūpa-heiligdom verguld of geel geverfd is geweest — het althans in de bedoeling van de bouwmeesters heeft gelegen om die kleur aan te brengen — overeenkomstig de algemeen Buddhistische voorstelling, welke het stūpasymbool met het licht-uitstralende, gouden hemelgewelf in verband brengt en o.a. in Achter-Indië tot op den huidigen dag het goud tot de meest geëigende kleur van den stūpa heeft gemaakt. Wat betreft de oorspronkelijke kleur der Buddhafiguren zal men hebben te rekenen met de niet geringe kans,

dat daarvan duizend jaren geleden niets te bespeuren was; dat nml. alle Buddha-beelden op zijn fraaist met sieraden waren uitgedost en met een ontelbaar aantal zijden mantels waren omhangen, op de wijze als sinds onheugelijke tijden in Buddhistische landen gebruikelijk is geweest [1]).

Het ornament werd reeds in de bouwkundige beschrijving voor elk bouwdeel afzonderlijk besproken. De Schr. komt er in het VIIe hoofdstuk uitvoerig op terug. „Wij krijgen zoodoende — zegt hij — een overzicht van het totale complex der versiering en zien het ornament in zijn onderlingen samenhang. Wij zullen gelegenheid hebben het in te deelen naar gelang van de functie, die het bekleedt in de architectuur en van de gebezigde motieven . . . . Ook zullen wij trachten ons zoo mogelijk rekenschap te geven van den oorsprong en de symbolieke beteekenis der gebezigde motieven". Het — wel onvermijdelijke — gevolg van deze wijze van behandeling van de stof is, dat allerlei bijzonderheden op één ornament-motief betrekking hebbende over vele bladzijden worden verspreid. De Schr. had o.i. aan dit bezwaar iets verder kunnen tegemoet komen dan hij heeft gedaan, door de bespreking van het ornament in de architectonische beschrijving zoo sober mogelijk te houden en daaruit alle, in het verband niet strikt onmisbare, historische en stijlcritische beschouwingen te lichten en over te brengen naar het VIIe hoofdstuk om er daar het volle pond aan te geven. Het werkt nu ietwat verwarrend en vermoeiend bijv. over het hemelboom-motief op p. 170 vlg. een uitvoerige verhandeling met allerlei historische bijzonderheden te lezen en daarna nog eens op p. 347 een studie over hetzelfde onderwerp met gedeeltelijk dezelfde bijzonderheden aan te treffen. Maar, in een werk van dezen omvang is nu eenmaal aan herhalingen, resumpties en verwijzingen moeilijk te ontkomen, en we laten onze critische houding gaarne varen als we ons ervan bewust worden, dat hier feitelijk voor het eerst een beoefenaar van de Hindoe-

---

[1]) MUS, *Le Buddha paré*, *B.E.F.E.O.* XXVIII, p. 153 vlg.

Javaansche kunstgeschiedenis het aangedurfd heeft om een volledig overzicht van de toepassing en historische ontwikkeling der diverse aan Baraboeḍoer voorkomende versieringsmotieven te geven. Voor vele dezer moest hier nagenoeg nog alles worden nagespeurd; voor andere waren er reeds vrij talrijke voorstudiën voorhanden; maar bij deze laatste is het maar al te waar, dat vele waarnemingen vroeger onjuist of onvolledig zijn verricht en conclusies dientengevolge op ondeugdelijken grondslag zijn gevestigd. Als voorbeeld noemen we het kāla-makara-motief, dat zich boven andere voorstellingen in de bijzondere belangstelling van archeologen heeft mogen verheugen. Voor het eerst is hier nauwkeurig nagegaan in welke functies dit ornament in het bouwwerk voorkomt en welke vormvariaties het vertoont. Zal men al tegen Schr. 's beschouwingen over de historische ontwikkeling en de symbolische beteekenis van den kāla-makara eenige ernstige bedenkingen kunnen koesteren, zoo doet dit niet af aan zijn groote verdienste van ten leste te hebben verricht wat aan alles vooraf had behooren te gaan: volledig en betrouwbaar materiaal voor het onderzoek te verzamelen. Van de evenbedoelde bedenkingen noemen we als de voornaamste, dat de Schr. het voorstelt alsof de kāla en de makara, na elk in het stamland een zelfstandige ontwikkeling te hebben doorloopen, elkaar op een bepaald tijdstip toevalligerwijs „gevonden" hebben en dientengevolge het zoeken naar de symbolische beteekenis van het gecombineerde motief een vrij hopelooze onderneming is. Tegenover deze opvatting verdedigen wij de meening, dat het in verbinding treden van twee motieven in de Indische kunst alleen dan geschiedt wanneer die motieven krachtens hunne beteekenis een zekere affiniteit voor elkaar bezitten en dat in deze omstandigheid een middel kan zijn gelegen voor het opsporen van de beteekenis der beide motieven in de litteratuur. Schr. 's wel zeer boute bewering „dat er in de Indische litteratuur geen gegevens schuilen ten aanzien van de symbolieke beteekenis van het siṃha - mukha - makara - ornament" zouden we dan ook niet gaarne onderschrijven. „De" Indische litteratuur is een zeer uitgestrekt veld en zelfs een Kern zou

zich niet licht tot een uitspraak van zoo wijde strekking hebben laten verleiden. Vermelden we nog ten afscheid aan dit belangrijke hoofdstuk Schr. 's voornaamste conclusie: „dat de gebezigde motieven zonder uitzondering van Indischen oorsprong zijn . . . . . Zonder dat er sprake is van nawijsbare Indonesische inwerking, heeft niettemin het ornament, als geheel genomen, een eigen Midden-Javaansch karakter, waardoor het zich onderscheidt van dat uit eenig Indisch kunstcentrum. Deze eigenheid komt vooral tot uiting in den nadruk, waarmede sommige motieven zijn toegepast. Dit geldt o.a. voor de vaas en den hemelboom, wellicht ook voor de papegaai in de guirlande, maar bovenal voor het kāla-makara ornament. Dit laatste is aangewend met een stelselmatigheid en in een veelvuldigheid, die men in Voor-Indië te vergeefs zoekt".

Het nu volgende Hoofdstuk „De Bouworde" had ook kunnen zijn getiteld „Baraboeḍoer als twistappel". Het feit dat het tot dusverre niet is mogen gelukken een monument aan te wijzen, dat wat bouworde betreft een directe voorganger genoemd kan worden van het Hindoe-Javaansche heiligdom, heeft, in sterker mate dan eenige andere kwestie, ontladingen teweeggebracht in de met verschillende wereldbeschouwingen en levenshoudingen geladen atmosfeer. Laten we Foucher's bolsegment-theorie buiten beschouwing — welke van eene foutieve teekening uitgaande hare beste jaren wel schijnt te hebben gehad — dan is het vooral de hypothese-Hoenig met hare varianten welke de meeningen scherp heeft doen botsen. Aan de eene zijde hebben zich geschaard de lieden met de „prétentions d'architecte" (volgens Foucher), die aanstoot nemen aan de schrille tegenstelling tusschen den vierkanten, rijk versierden onderbouw en den ronden, geheel onversierden bovenbouw van het heiligdom en meenen dat de laatste volgens de oorspronkelijke bedoeling van den bouwmeester er geheel anders had behooren uit te zien dan hij in werkelijkheid doet. Tegenover hen hebben zich verschanst de menschen met het „instinct philologique" (Foucher), voor wie de gewraakte tegenstelling de natuurlijkste zaak van de wereld is en het bouwwerk accepteeren zooals het

is. De strijd scheen wel definitief ten gunste van de laatste partij te zijn beslist nadat Stutterheim de beteekenis van de drie gedeelten, waaruit Baraboeḍoer bestaat, aan de hand van de Buddhistische voorstellingen omtrent drie wereldsferen had verduidelijkt. Maar nu onlangs weer is Marchal, alle verduidelijkingen ten spijt, de gelederen van het architectenheer komen versterken [1]. Waarna het philologische kamp een belangrijke versterking ontvangen heeft in Van Erp, die in zijn VIIIe Hoofdstuk het geheele vraagstuk opnieuw aan een grondig onderzoek heeft onderworpen en na rijp beraad ten gunste van het „philologische" standpunt partij gekozen heeft. Of het gezag van een zoo bij uitstek tot oordeelen bevoegd persoon als de Schr. der Monographie in staat zal zijn de tegenpartij te overtuigen en voor goed van de dwalingen haars weegs te doen terugkomen, we hopen het, maar meenen het te moeten betwijfelen. Vermelden we nog dat als vreedzame toegift op de bladzijden vol strijd de Schr. op p. 433 vlg. het meetkundige schema en de bouworde aan een onderzoek onderwerpt. Evenals in het grondplan van andere Midden-Javaansche heiligdommen blijkt in dat van Baraboeḍoer de gevelvoorsprong als maatstaf of modulus, als „gemeene deeler" te dienen. Kleine verschillen daargelaten bedraagt de voorsprong 1/40 gedeelte van de totale zijde of 1/36 gedeelte van die, gemeten aan den voet der ware hoeken. Noemen wij dien voorsprong M, dan bedraagt de geheele zijde 40×M, die ter plaatse van de ware hoeken 32×M. De middelste voorsprong meet 12×M., de volgende 7×M, en het veld op de ware hoeken 5×M. Voor de velden van den halven gevel krijgt men dus, van het midden uit, de verhoudingsgetallen 6, 7, 5. Verder blijkt de straal van het eerste cirkelvormige terras de helft van de zijde van het geheele monument te bedragen, de straal van den hoofdstūpa ongeveer drie maal den modul en die van het derde cirkelvormige terras ongeveer vijf maal den modul. Overigens blijkt er geen verband tusschen de distributie van het grondplan en de modulaire indeeling der hoofdassen te bestaan.

[1] *B. E. F. E. O.* XXX, p. 594.

Met het IXe hoofdstuk komen we op het onderwerp, dat den Schr. ter harte gaat als geen ander: de restauratie van het bouwwerk. Daar hij bij de beschrijving van de onderdeelen telkens reeds de daaraan uitgevoerde herstellingen ter sprake heeft gebracht en vaak aan de hand van de afbeeldingen vergelijkingen tusschen den toestand voorheen en thans heeft kunnen maken, kon hij in zijn laatste hoofdstuk zich bepalen tot het geven van een overzicht over het geheel der getroffen maatregelen en het uiteenzetten van de beginselen, die hem bij dezen arbeid tot richtsnoer hebben gediend.

De eerste en voornaamste maatregel betrof de regeling van den waterafvoer. Nog geen kwart eeuw geleden heerschte het hemelwater — de erfvijand van het monument — onbestreden en oppermachtig. Na elke tropische regenbui drong het door de verbrokkelde vloeren van terrassen en gaanderijen naar het inwendige van het bouwwerk door, onderspoelde de fundamenten, deed de muren overhellen, de vloeren inzakken, de steenen uit elkaar wijken en een weligen voedingsbodem voor de onstuimig opschietende en op hare beurt het bouwwerk verder vernielende vegetatie ontstaan. Geen wonder dat de door de Baraboeḍoer-commissie voorbereide en door Van Erp uitgevoerde maatregelen tot stuiting van het verdere verval allereerst paal en perk aan de vernielende invloeden van het hemelwater bedoelden te stellen. De vloeren werden opgebroken, weder op peil gebracht en waterdicht gemaakt; de makara- en kāla-kop-spuiers, waarvan het bouwwerk oorspronkelijk een honderdtal bezat, maar die verdwenen waren of niet functionneerden, uit de terreinvondsten aangevuld of door nieuwe waterloozingen vervangen. Met de regeling van den waterafvoer was het ernstigste gevaar dat het heiligdom bedreigde afgewend en het bewijs dat de getroffen maatregelen afdoende zijn geweest brengt iedere regenbui als de erfvijand gedwongen wordt langs den hem voorgeschreven weg zonder schade aan te richten te retireeren.

Zooals men weet beperkte Van Erp's restauratie zich niet tot de voorzieningen tegen verder verval. Behalve dat onder

zijn leiding de volledige fotografische en bouwkundige opname van het monument plaats had, werd door hem het stūpa-plein systematisch ontgraven en de hierbij en op het bouwwerk zelf aangetroffene fragmenten gesorteerd en zooveel mogelijk herplaatst; verder werden trappen, kroonlijsten, balustraden, nissen en poorten voorzoover doenlijk was hersteld en de 'n jammerlijken aanblik opleverende ronde terrassen met hunne 72 opengewerkte stūpa's en den grooten centralen dagob vernieuwd en gecompleteerd, maatregelen, welke er alle toe strekten om — zonder het karakter van Baraboeḍoer als oudheid aan te tasten — de licht- en schaduwwerking te verhoogen, de contouren zich scherper te doen teekenen, kortom aan het bouwwerk een groot deel van zijn vroegere grootschheid en luister terug te geven. Over dit alles geeft het laatste hoofdstuk uitsluitsel, terwijl de afbeeldingen, duidelijker dan de tekst het vermag, ons de metamorphosen welke het monument door de restauratie heeft ondergaan voor oogen voeren.

Bescheidenheid heeft den Schr. belet te vermelden, dat hem voor het bepalen van de beginselen, welke hem bij de restauratie tot richtsnoer dienden, geen ondervinding, door hem zelf of anderen opgedaan, ter beschikking stond. Had het hem goed gedacht het monument te restaureeren op de manier waarop zes jaren vroeger de tjaṇḍi Panataran was mishandeld, dan was er geen hoogere deskundige geweest om hem ervan af te houden, geen publieke opinie, welke ertegen in verzet was gekomen. Toen de jeugdige genie-luitenant in 1907 op het bouwwerk werd „losgelaten" — zooals hij het zelf uitdrukt — was de stūpa op genade en ongenade aan hem overgeleverd en aan hem stond het te beslissen of de restauratie een mislukking zou worden of een succes. Zooals thans iedereen weet is het laatste het geval geweest en het is overbodig hier nogmaals den hersteller en vernieuwer van het heiligdom lof voor zijn arbeid toe te zwaaien. Alleen moge hier uit de archeologische praktijk van twintig jaren dit enkele feit naar voren worden gebracht, dat Van Erp's Baraboeḍoer-restauratie het voorbeeld heeft gesteld, waarnaar de Oudheidkundige Dienst zich bij alle latere herstellingen van Hindoe-Javaansche

bouwwerken gericht heeft; het klassieke voorbeeld, dat gedemonstreerd heeft hoe een monument, uit hoofde van den eerbied welken men er aan verschuldigd is, behoort te worden behandeld en ontzien.

Eerbied voor Baraboeḍoer, dit is het gevoelen, dat Van Erp bij het restaureeren van het bouwwerk heeft vervuld; en dit is ook het gevoelen, dat de ondertoon vormt van het boekwerk, dat het onderwerp uitmaakt van deze bespreking. Minder door geleerdheid van inhoud of kracht van bewijsvoering, door harmonie van compositie of verzorgdheid van stijl, wordt zijn geschrift gedragen door een bewonderenden en liefdevollen eerbied voor het Hindoe-Javaansche bouwwerk en er door op een hoog wetenschappelijk niveau geheven. Uit dezen eerbied toch zijn voortgevloeid zoowel de nauwgezetheid waarmede alle bijzonderheden tot in de kleinste details zijn geregistreerd, als de eerlijkheid waarmede de resultaten van het onderzoek ten volle zijn verantwoord; evenals ook de schroom welke den schrijver vervult wanneer hij met de beperkte middelen der wetenschap in de geheimen welke het heiligdom omgeven poogt door te dringen.

We nemen afscheid van het tweede deel der Baraboeḍoer-monographie met het herhalen van den gelukwensch, welken de verschijning van het eerste deel ons tien jaar geleden in de pen heeft gegeven; een gelukwensch met het feit, dat na zwaren arbeid en langdurige voorbereiding het werk voltooid is, dat Baraboeḍoer volkomen waardig is. Een standaardwerk waarop Indië en Nederland met recht trotsch kunnen wezen.

F. D. K. BOSCH.

L'âge du bronze au Tonking et dans le Nord-Annam par VICTOR GOLOUBEW. *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient,* tome XXIX 1929, Hanoi, 1930.

Dit hoogst belangrijke artikel is voornamelijk gewijd aan de bespreking van de vondsten die de opgravingen te Dongso'n hebben opgeleverd en de vergelijking met dergelijke voorwerpen en analoge gebruiken van elders. Bij deze opgravingen dan zijn vele graven blootgelegd waarin bijzettingsgaven zijn gevonden, die van zeer groot oudheidkundig belang blijken te zijn; miniatuur-keteltrommen, wapens (bijlen, lanspunten en dolken), sieraden, munten en aardewerk. Vooral de uitvoerige en duidelijke beschrijving dezer miniatuur- keteltrommen en de vergelijkingen die G. maakt tusschen deze bijzettingsvoorwerpen en hun equivalenten „in natura" verhelderen ons inzicht in het doel en gebruik dezer voorwerpen aanmerkelijk.

We zien dat de afbeeldingen der doodenschepen op de keteltrommen, welker schepen en bemanning den stamtotemvogel vertoonen, (nl. het schip in zijn vorm, de opvarenden in hun uitrusting), duidelijk overeenkomen met de doodenschepen der Dajaks; op de meeste dezer schepen zijn keteltrommen opgesteld (bij de Dajaks trommen en gongs); we zien hier ook hoe deze trommen werden geslagen. Schrijver legt vooral den nadruk op de vermomming als stamtotemvogel die niet alleen de bemanningen der doodenschepen op de keteltrommen, maar ook de schepen zelf, de wapens en scheepsonderdeelen vertoonen; terecht wijst hij erop dat hoogstwaarschijnlijk dit moet worden opgevat als een eenwording en vereenzelviging van den stam met het totemdier, die bij bepaalde ceremoniën tot stand kwam; vooral het oog van den vogel vormt een „leitmotiv" dat telkens terugkeert.

Ook het S-vormig motief, dat vele keteltrommen vertoonen treffen we aan in de versieringskunst van Indonesische

volken, zooals Dajaks en Bataks; alles wijst op verwantschap van de cultuur waaraan deze trommen hun ontstaan danken en de Indonesische culturen.

Dit S-vormig ornament blijkt een zeer gebruikelijk motief dezer bronscultuur te zijn geweest; we zien het o.a. op de gevesten der bronzen dolken te Dong-So'n opgegraven en hetzelfde spiraal-motief op de bronzen bijl, eveneens daar ter plaatse gevonden. Schr. vergelijkt den magischen dolk van Dong-So'n, welks gevest gevormd is als een menschelijke figuur, met dergelijke wapens der Dajaks. Verder bespreekt hij een zeer merkwaardig bronzen beeldje, voorstellend een muzikant die door een ander op den rug gedragen wordt.

Ook van het te Dong So'n gevonden aardewerk wordt een door afbeeldingen gedocumenteerde beschrijving gegeven; dit aardewerk vertoont het cultuurstadium van het neolithicum.

Door de vondst van munten uit de regeeringsperiode van den Chineeschen keizer Wang-Mang (9—23 A. D.) is de necropool van Dong So'n te dateeren ongeveer in de tweede helft van de eerste eeuw onzer jaartelling. Schr. concludeert uit het voorkomen van neolitisch aardewerk en vuistbijlen in de graven, dat deze afkomstig zouden zijn van een volk dat nog in een primitief cultuurstadium verkeerde en waar de metaalbewerking (c. q. de bronsgietkunst) door vreemdelingen was ingevoerd. Ik geloof dat we met het trekken van conclusies en het vaststellen van dateeringen gebaseerd op bijzettingsgaven in graven gevonden, wel nooit voorzichtig genoeg kunnen zijn. Immers dergelijke voorwerpen behoeven in het geheel geen specimina te zijn van het cultuurniveau van de stichters der bijzettingsplaatsen; het eenige wat zij ons leeren is dat in dien tijd bovengenoemde voorwerpen heilig, „poesaka" waren, geschikt om aan de dooden te worden medegegeven. Hoe dikwijls kan men constateeren dat onder bijzettingsgaven voorwerpen voorkomen uit een cultuurstadium, waaraan de techniek van het werkelijke leven reeds lang is ontgroeid en hetzelfde geldt van alle mogelijke magische handelingen, ceremoniën en ritueel.

Het eenige vaste gegeven ter dateering dat deze opgravingen hebben opgeleverd, zijn de Chineesche munten uit de

periode 9—23 A. D. benevens een zwaard en fragmenten van een bronzen spiegel uit de periode der Han-dynastie. Dit verschaft ons slechts een terminus a quo, al is het natuurlijk wel waarschijnlijk dat de dateering niet ver van genoemde periode zal verwijderd zijn; immers denkelijk zullen de munten (gewone kepengs) wel niet als „poesaka" zijn bewaard, maar als bijzettingsgave zijn gebruikt in den tijd toen ze in omloop waren.

K. C. CRUCQ.

Albert Thumb, *Handbuch des Sanskrit, mit Texten und Glossar. I Teil: Grammatik.* Indogermanische Bibliothek, herausgegeben von H. Hirt und W. Streitberg, Erste Abteilung, I. Reihe, Erster Band, Heidelberg, 1930.

Uit dezen boektitel is nog iets weggelaten en wel de woorden: Manuldruck der ersten Auflage (1904), verbessert und mit Nachträgen versehen von Hermann Hirt. We hebben hier dus vrijwel den ouden Thumb voor ons, de Sanskrit-grammatica die in deze serie met opzet is geschreven niet alleen voor hen die het Sanskrit willen leeren, maar ook voor hen die van het Sanskrit willen kennis nemen als die Indogermaansche taal, welker teksten tot de oudste behooren en tot vergelijking zeer geschikt. Hiertoe zijn meestal slechts voorbeelden gekozen uit Grieksch in de eerste plaats, ook Latijn en Gotisch. Met opzet wordt pas gaandeweg gebruikgemaakt van het dévanagari-lettertype, terwijl kennis hiervan nergens noodig is, daar overal transcriptie toegevoegd is. Hierop wijst Hirt in zijn voorwoord bij den herdruk nog eens; onomwonden geeft hij verder te kennen, dat dit boek niet geworden was, wat hij zelf gewenscht had, zoodat hij verrast geweest is van de noodzaak tot herdruk. Om althans eenigermate tegemoet te komen aan het verlangen tot bijwerken heeft hij eenige stukken herschreven, bv. VII Kapitel, Die Vokalabstufung oder der Ablaut. — Zooals men weet, bestaat er nog een II. Teil, Texte und Glossar.

C. HOOYKAAS.

Javaansche geographische namen als spiegel van de omgeving en de denkwijze van het volk. Uitspraak en schrijfwijze van geografische namen in N. I., door C. LEKKERKERKER. Uitgave van het Nederlandsche Java-Instituut, Mededeeling No. 8, Februari 1931.

Het eerste opstel vindt men ook in De Indische Gids, Januari en Februari 1931, deel LIII, No. 1 en 2. Zooals men uit den titel reeds kan vermoeden, staan er verklaringen van allerlei plaatsnamen in; aardig dat dit eens bij elkaar gezet is. De schrijver wil blijkens zijn Inleiding pag. 1 slechts volksetymologieën weergeven en het glibberige pad der wetenschappelijke etymologie aan daartoe uitgeruste taalkundigen laten. Toch is hij naar het mij voorkomt hiervan afgeweken door op pag. 2 te reppen van den homorganen neusklank o.a. bij Ngandjoek, Ngajogjakarta, „zooiets als wij bereiken door een hoofdletter: een dam, de Dam". Wanneer we echter voor oogen houden dat de naam Stamboel is ontstaan uit het Grieksche: eis tèn polin (*naar* de stad, en wel *de* groote stad bij uitnemendheid), dan zou ik ook bij Javaansche plaatsnamen dien homorganen neusklank veelal willen verklaren door het richting-zetten-naar, dat op deze wijze goed uitgedrukt wordt. Daarnaast denk ik aan een plaatsaanduidend i+nasaal, zooals in Het Land der Schoone (ajoe) Gerechtigheid (dharma, dĕrma) I + n + dĕrma + ajoe, Indramajoe, welken naam ik dus niet voor „verbasterd" (pag. 27) aanzie. — Lezenswaard zijn de etymologieën van Chéribon, Djĕpara, Djĕmbĕr, Jogja, Bĕtawi (mambĕt tahi!), enz. — De Spiegel der Denkwijze, uitgedrukt in II Opzettelijk Bedachte Namen, kaatst eigenlijk slechts het door Brandes in 1894 ontstoken licht gefilterd terug — wiens wetenschap dus 37 lichtjaren noodig gehad heeft om ons stervelingen te bereiken. Van het geheele opstel is dit echter wel het meest wetenswaardige.—Met het op pag. 32 beginnende citaat uit de „Geschiedenis van Kĕdiri"

komen we m. i. in een goede richting, nl. geschriften uit een tijd waarin men zich afgevraagd heeft, wat vele plaatsnamen beteekenden. Tjěnṭini en dergelijke werken uit het eind van de 18de eeuw, toen grootere en kleinere heeren hun schrijvers op reis zonden tot het vervaardigen van een landbeschrijving, komen hier in aanmerking. Trouwens de Nāgarakrĕtāgama uit 1365 heet reeds in zijn „ondertitel" déçawarṇana (Zang 94, 2), en had gevoegelijk ook in dit opstel kunnen betrokken worden. Evenwel is er toch al bladzijde na bladzijde over het onderwerp doorverteld, en wordt het sloteffect wel wat gemist door de ietwat dilettantisch aandoende ervóórstaande appendix over Oud-Testamentische plaatsnamen, „vriendelijk aangewezen door een theoloog".

Het opstel over Uitspraak en Schrijfwijze van Geografische Namen in N.-I. dat hierop volgt, is aangenaam-oriënteerend en onaangenaam-beschamend voor commissie-rijk Indië, dat ten koste van zooveel arbeid zoo'n verwarring heeft weten te stichten — alsof dit niet kan met minder moeite! Hoe bezadigd en juist overigens ook de beschouwingen van den heer L. voorkomen, hij vleie zich niet met de hoop, dat aan Kamerleden belachelijke vergissingen bespaard zullen blijven, zèlfs al werden alle Indische plaatsnamen zoo zuiver gespeld als Snouck Hurgronje dit voor de Atjèhsche heeft weten gedaan te krijgen.

C. H.

Hulpmiddelen bij de bestudeering van de Atjèhsche Taal.

Tot voor weinige jaren was men omtrent de Atjèhsche taal nog wel onvoldoende, maar toch niet slechter ingelicht dan omtrent (helaas! quousque tandem?) de meeste andere taalgebieden in den Archipel, terwijl we omtrent de krijgsverrichtingen en politieke geschiedenis een bibliotheekje konden aanleggen. SNOUCK HURGRONJE's ethnografisch standaardwerk *De Atjehers* gaf zóó veel omtrent dezen uithoek, dat het verschijnen van KREEMER's encyclopaedische *Atjèh* in twee deelen aan SNOUCK in zijn waardeerende bespreking de opmerking ontlokte, dat in een gezin niet zelden de minst begaafde, meest weerbarstige zoon het leeuwendeel der aandachtige zorg van alle familieleden geniet. (T.K.N.A.G. 2de serie, deel XLI, 1924, 456-8; *Verspreide Geschriften* VI, 1927, 230-233).

Omtrent de taal kon men zich tot voor kort reeds eenigszins een beeld vormen. Wanneer we afzien van J. DIAS, *Lijst van Atjèhsche woorden* (T.B.G. XXV, 1879, 140-161) en K.F.H. VAN LANGEN, *Atjèhsche Taalstudiën* (T.B.G. XXVIII, 1883, 176-184), dan krijgen we grond onder de voeten in 1889 door de verschijning van VAN LANGEN's *Handleiding voor de beoefening der Atjèhsche Taal*, en zijn *Woordenboek der Atjèhsche Taal*, beide uitgegeven door het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië te 's Gravenhage bij Martinus Nijhoff. Dit laatste, 288 pagina's dik, bevat nog menige leemte, die slechts zeer gedeeltelijk wordt aangevuld door L. C. WESTENENK, *Atjèhsche Tolk, Lijst der meest voorkomende woorden en enkele samenspraken*, Martinus Nijhoff, den Haag, 1903, en Th. VELTMAN, *Nederlandsch-Atjèhsche Woordenlijst*, uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, Batavia 1906. Maar reeds eerder had men zijn woordenboek kunnen aanvullen en bovenal zijn inzicht in de taal verruimen door

een tweetal opstellen van Dr. C. SNOUCK HURGRONJE: *Studiën over Atjèhsche klank- en schriftleer* (T. B. G. 35, 1893) en *Atjèhsche Taalstudiën* (T. B. G. 42, 1900; beide herdrukt in *Verspreide Geschriften* V, 1925). Toen nu ook nog een zuiver getranscribeerd stel teksten met volledige vertaling verscheen van Dr. H. DJAJADININGRAT (*Vier Atjèhsche Si Meuseukin-vertellingen*, T. B. G. 57, Afl. 4, 1915/6; vergelijk *De Atjehers* II 71 - 75; *Ach.* II 70 - 73), kon men ook door zelfstudie een heel eind voort; een dozijn jaren verscheen er dan ook niets meer.

Maar in het laatste lustrum is er weer een aantal boeken uitgekomen, die wel de aandacht verdienen, doch hieraan soms blijken te ontsnappen. In de eerste plaats wil ik noemen *Hikajat Banta Beuransah*; boekoe njoë djeuët tapeusan ba' toean controleur di Lhō' Soekōn; joem saboh f 0.50. Teurakam deungon idin Seri Padoeka toean Gouverneur di Atjèh ngon daérah ta'loeknja deungon beulandja onderafdeelingskas di Lhosoekon. Typ. Deli Courant. Het 30 April 1927 gedagteekende voorbericht van A. VERHEUL luidt als volgt: Hikajat njoë lōn-teumèe di Pidie lam thōn 1920, teusoerat ngon haraih 'Arab. Jōh masa njan geusalén ngon haraih Beulanda lé NJA' OESIN, goeroe di saboh Volksschool dibagian Pidie (Bambi). Lam thōn njoë ka geusalén dan geupeugèt lom lé MOEHAMMAD JOESOEF, goeroe di Vervolgschool di-Blangdjroeen (Lhō'soekōn) meunoerōt atōran idja'an (spelling) njang barō. Meukeusoed rakam hikajat njoë, mangat na saboh hikajat Atjèh keu batja'an oereueng moeda-moeda bangsa Atjèh, njang ka toepeue haraih Beulanda. Voor den inhoud moge ik verwijzen naar *De Atjehers*, II 138 — 142 of *The Achehnese* II 134 — 137; omtrent het uiterlijk valt op te merken dat men door keuze van een geschikt formaat (17×25 c. M.) een vol Atjèhsch vers op één regel heeft kunnen zetten en door minimale interlinie op 100 bladzijden de meer dan vierduizend versregels afdrukken.

Een tweede uitgave van dezen medestander van het Kantoor voor de Volkslectuur is de *Hikajat „Poetroë Goemba' Meuīh"*, geusalén ngon haraih Beulanda lé MOEHAMMAD JOESOEF, goeroe Inl. school di Blangdjroeen, teurakam deu-

ngon idin Sri peudoeka Toean Gouverneur di Atjèh ngon da'irah ta'loeknja deungon beulandja onderafdeelingskas di Lhō' soekōn; hikajat njoë djeuët tabloë atawa tapeusan ba' Toean Controleur di Lhō' soekōn, joemdji f 0.55. De typografische verzorging en omvang is weer geheel dezelfde; het voorbericht van bovengenoemden M. JOESOEF bevat o.a. de volgende van leeslust en koopkracht getuigende mededeeling: Hikajat Banta-Beuransah, njang ka geurakam 1000 boh, lam thōn 1927, ka habéh lagōt, hingga le lom oereueng njang meunabsoe, teutapi sajang that, hana lé. Sabab njankeu, lōn salén lom hikajat njoë dan deungon peurtoelōngan peudoeka Toean J. HUETING Controleur B. B. di Lhō'soekōn, meujoee rakam, mangat na lom saboh treu' hikajat basa Atjèh, keubatja'an oereueng moeda-moeda njang ka toepeue haraih Beulanda.

Onafhankelijk hiervan promoveerde Mej. M. C. H. AMSHOFF in 1929 te Leiden naar aanleiding van denzelfden tekst op een dissertatie, getiteld *Goudkruintje, een Atjèhsche Roman met vertolking en toelichting.* Na een Inleiding tot den Atjèhschen Tekst van IX bladzijden, volgen de 3729 versregels, waarvan de lezing is samengesteld op grond van verscheidene handschriften en die aan den voet der bladzijden vergezeld gaan van een critisch apparaat. Op de ruim 120 bladzijden Atjèhschen tekst volgt een Nederlandsche samenvatting van ruim 40 bladzijden, waarna de folkloristische aanteekeningen op het verhaal 60 bladzijden vergen. Een Atjèhsche Woordenlijst van bijna 10 bladzijden bevat verscheidene woorden uit dezen tekst die niet in Van Langen voorkomen. Er zij nog even op gewezen, dat aan Goudkruintje ook eenige bladzijden gewijd zijn in *De Atjehers*, II 140—141, *The Achehnese* II 145—146.

Inmiddels was in de Bijdr. van het Kon. Instituut in den Haag, deel 84, 1928, 545—609 een tekstuitgave met synoptische Nederlandsche vertaling verschenen van de *Hikajat Prang Sabi*, door H. T. DAMSTÉ. Dit werk telt slechts 710 regels en zou dus in vergelijking met de bovengenoemde geschriften een pamflet genoemd kunnen worden, terwijl ook de inhoud beantwoordt aan de volgende beschrijving: Krach-

tige opwekkingen om goed en bloed veil te hebben voor de heilige zaak, die thans in Atjèh alle andere belangen in de schaduw moet stellen, aangedrongen met de noodige gewijde teksten, die het plichtmatige van den *prang thabi* (sabil) en het onvergelijkelijke daaraan verbonden loon in het hiernamaals aantoonen. Met deze woorden beschrijft SNOUCK HURGRONJE in *De Atjehers* II 123 het werk dat hij in margine noemt *Lessen van Teungkoe Tirò* (*Ach.* II 118). Wellicht was de identiteit te frappant dan dat DAMSTÉ het noodig oordeelde nog even naar deze weinige woorden te verwijzen.

Als deel eener uitgave van het Koloniaal Instituut te Amsterdam, Mededeelingen No. IX, Afdeeling Volkenkunde No. 3, Volkenkundige Opstellen II, Amsterdam, 1928 verschenen van de hand van bovengenoemden J. KREEMER: *Atjèhsche Raadsels* (1). De Archivaris van het Atjèh-Instituut heeft een 76-tal raadsels bijeengebracht met vertaling, zakelijke en taalkundige commentaar (en oplossing) en hiermee de voetstappen gedrukt van zijn voorganger SNOUCK HURGRONJE (*Mekkanische Sprichwörter und Redensarten*, Bijdr. K. I. 35, 1886; *Verspreide Geschriften* V, 1925).

In 1930 verscheen bij Balai Poestaka, Weltevreden, een boek van 100 bladzijden: *Kitab Boengong Sitoengkōj*, geukarang ngon geuhimpon lé L. B. Teungkoe MOHAMAD NOERDIN. Uit het voorbericht moge aangehaald worden: Sabab njang djeuet geupeuteubiet kitab haba djameun njoë, di ateueh neulakèe ngon meukeusoet niba' peudoeka toean VERHEUL, dilèe gobnjan djeuet keu Kanteulè di Lhō' Soekōn Atjèh, djimeusabab ngon toelōngan niba' peudoeka toean R. A. Prof. Dr. HOESEIN DJAJADININGRAT geukarang ngon geuhimpōn lé L. B. Teungkoe MOHAMAD NOERDIN, Kantō Adviseur voor Inlandsche Zaken, djeunoë ka djeuet peugawoë di Kantō

[1]) Samen met KLEIWEG DE ZWAAN: *Schedels van Schouten-eiland*, en DRABBE: *Het Tanimbareesche Huis*, voor de som van f 6.–. Het ware misschien mogelijk, dergelijke monografieën apart, onder eigen naam, in bescheidener formaat en tegen lager prijs uit te geven; boekenkast, beurs en geheugen van velen zijn niet berekend op dergelijke kapitale uitgaven.

Balai Poestaka di Weltevreden. Niba' haj geupeuteubiet kitab haba njoë, djeuet takheun le that teurimong gaséh keu Siripeudoeka toean Beusa Atjèh njang gala' bri beulandja geupeugèt kitab njoë.

De inhoud — dapeuta asoë kitab njoë — biedt het volgende:

I. Haba aneu' miet bie' oereueng le 'akaj.
II. Haba wa'siet radja oeba' aneu'neu peuet droë bangta.
III. Haba Pa' Pandé.
IV. Haba Sinja' Agam Tjoet.
V. Kisah Radja Tampō' di Piadah.
VI. Haba asaj djeuet tjitjém té'té' wang.
VII. Kisah koeja ngon boeja peulandō' hoekōm.
VIII. Kisah peulandō' dja' moepoekat.
IX. Kisah Aboe Nawaïh.
X. Kisah Kali Radja Harōnon Rasjit.
XI. Kisah peulandō' ngon Nabi Soeloëman.

Het zal een ieder desgewenscht gemakkelijk vallen in *De Atjèhers* na te slaan, van welke geschriften of verhaal-verzamelingen dit werkje fragmenten bevat.

Balai Poestaka had — terstond met groot succes — in 1924 voor het eerst laten verschijnen de over geheel Noord-Sumatra bekende legende van het Groene Prinsesje, de Maleische *Sjacir Poeteri Hidjau*, te boek gesteld door A. RAHMAN, serie No. 680, prijs 24 cent franco. De omwerking hiervan in het Atjèhsch is *Hikajat Poetroë Hidjō*, geukarang lé A. RAHMAN, geupeugèt keu basa Atjèh lé Teungkoe JAHJA, 132 pag., 40 cent, Balè Poestaka, Peutawi (!).

Nog een ander Maleisch boek van Volkslectuur is bewerkt in het Atjèhsch, en wel de *Sja'īr Silindoeng Delima*, ditjeriterakan olèh AMAN, menoeroet tjeritera Asschepoester, dihiasi dengan beberapa gambar, Serie No. 766, 24 ct. De in 1931 hiervan verschenen vertolking heet *Hikajat Si Lindōng Geulima*, geukarang lé AMAN, geupeu'atjèh lé ANZIB, Serie No. 963, Balè Poestaka, 24 ct.

Ten slotte is op het laatst van 1931 nog verschenen een *Atjèhsch Handwoordenboek* (Atjèhsch-Nederlandsch) door J. KREEMER, Brill, Leiden, f 6.— Op dit in uitvoering en formaat handige boek van 367 compres gedrukte bladzijden

is van toepassing, wat een grootmeester der Indonesische wetenschappen indertijd verzuchtte naar aanleiding van VAN DER TOORN's *Minangkabausch-Maleisch-Nederlandsch Woordenboek*, nl. dat er heel veel niet in stond. Maar óók wat daar van gezaghebbende zijde tegen ingebracht werd, dat er toch ook zooveel wèl in te vinden was.

Als aanhangsel zij nog gewezen op een werkje, dat wel niet direct met de Atjèhsche *taal* te maken heeft, maar welks vermelding in het grooter verband van dit opstel toch niet geheel misplaatst is. Bedoeld wordt *Hikajat Soeltan Atjèh Marhoem* (Soeltan Iskandar Moeda) dimelajoekan dari bahasa Atjèh oléh T. MOEHAMAD SABIL, Balai Poestaka, Batavia-Centrum, 1932, Serie No. 448, 30 cent. Het behandelt dezelfde stof als de Atjèhsche *Hikajat Malém Dagang*, waarover men kan raadplegen *De Atjèhers* II, 80—88; *Ach.* 83—92. Dr. P. VOORHOEVE, die het werkje doornam, teekent er het volgende bij aan:

Dit werk blijkt bij nadere beschouwing heel wat meer van de Hikajat Malém Dagang af te wijken dan ik oorspronkelijk meende.

Hoofdstuk I bevat een bewerking van de ook in *De Atjèhers* I, 221 vermelde legende over den oorsprong van het kanon *lada sitjoepa'*, aanmerkelijk afwijkend van de lezing in *De Atjèhers*, en in den Atjèhschen tekst verbonden met beschouwingen over de kharādj, die echter in de Maleische bewerking weggelaten zijn. Dit stuk hangt alleen in zooverre met het volgende samen, dat deze gebeurtenissen hier ook onder de regeering van Iskandar Moeda geplaatst worden.

Hoofdstuk II verhaalt de „voorgeschiedenis" van de Hikajat Malém Dagang: Sioedjoed en Radja Radén trekken tegen Pahang op en veroveren de prinses. Sioedjoed had haar aan zijn ouderen broer toegezegd, maar weigert zijn woord gestand te doen. Ze gaan naar Atjèh om den vorst van dit land uitspraak te laten doen in hun geschil. Iskandar Moeda wijst de prinses aan Radja Radén toe, die zich intusschen tot den Islam heeft bekeerd. Sioedjoed gaat boos naar zijn land terug. Radja Radén is bevreesd, dat hij zijn vrouw toch niet tegen

Sioedjoed zal kunnen verdedigen op den duur, en geeft haar daarom aan den vorst van Atjèh. Hij krijgt de jongere zuster van Iskandar Moeda, Poetroë Ti Djeumpa, tot vrouw.

In Hoofdstuk III wordt de overeenstemming met de Hikajat Malém Dagang grooter. Verhaald wordt, dat Sioedjoed naar Atjèh terugkeert, daar beleefd ontvangen wordt, maar na het bedrijven van allerlei schanddaden weer heengaat. Radja Radén blijft den vorst van Atjèh trouw en spoort hem aan, een expeditie tegen Sioedjoed uit te rusten.

In Hoofdstuk IV wordt de tocht langs de kust van Atjèh tot Djambō Ajé, waar de vloot zee kiest, beschreven. In het Maleisch is een stukje bijgefantaseerd over een krijgsraad, die aan de expeditie voorafgaat.

Hoofdstuk V gaat over den strijd tegen Asahan.

In Hoofdstuk VI wordt de strijd tegen Radja Sioedjoed beschreven. Het in *De Atjèhers* vermelde bezoek aan Pahang, dat hieraan vooraf zou gaan, wordt hier niet genoemd; ook in het handschrift dat ik van Prof. DJAJADININGRAT ter inzage kreeg ontbrak dit. De zeeslag heeft plaats in de Laoet Banang en eindigt met de gevangenneming van Sioedjoed.

Dan gaat het in Hoofdstuk VII direct naar Malaka; van een bezoek aan Goeha (in *De Atjèhers* vermeld) wordt niet gesproken. Malaka wordt veroverd (anders dan in *De Atjèhers*), maar de vorst vlucht, en het wachten op zijn terugkomst moe, aanvaardt Iskandar Moeda den terugtocht naar Atjèh.

Deze terugtocht wordt in hoofdstuk VIII beschreven.

Hoofdstuk IX vertelt van de op den goeden afloop gehouden kandoeri en den dood van Sioedjoed (geheel anders dan in de Hikajat Malém Dagang).

De inhoud van het Atjèhsche handschrift is dus in hoofdzaken betrouwbaar weergegeven. Voor zoover ik heb kunnen nagaan is alleen in hoofdstuk III er een stukje bijgefantaseerd. Hoe de verhouding van dit Atjèhsche handschrift is tot de Hikajat Malém Dagang waag ik niet te beslissen. Het lijkt mij een jonger product, waarin de oude legende eenigszins gerationaliseerd is. Het Maleische excerpt is hierin nog wat verder gegaan; bijna alle wonderlijkheden zijn er uitgelaten.

Ook is zorgvuldig weggelaten alles wat voor Atjèh of zijn vorst minder vleiend is. Het excerpt is hierdoor wel wat droog geworden bij den Atjèhschen tekst vergeleken, maar op zichzelf beschouwd is het m.i. toch nog wel aangenaam leesbaar. — Tot zoover Voorhoeve.

C. H.

J. TIDEMAN. *De Bataklanden 1917-1931*. Uitgaven van het Bataksch Instituut No. 22, Leiden 1932.

Voor het eerst sedert 14 jaar geeft het Bataksch Instituut weer een kroniek over de Bataklanden. In 43 bladzijden worden hierin mededeelingen gedaan over topografie, verkeerswezen, landbouw, veeteelt, nijverheid, volkscredietwezen, irrigatie, ziekenzorg, bestuur en rechtspraak, Islam, zending, onderwijs, volkstelling, volksbewegingen en pers, en een opsomming gegeven van de voornaamste publicaties over Batakland en -volk in de laatste 14 jaar. Sommige van de hier medegedeelde gegevens waren ook reeds te vinden in den tweeden druk van den Batakspiegel (1926), doch hier vindt men ze chronologisch gerangschikt en bijgewerkt. Men moet den schrijver ongetwijfeld dankbaar zijn voor zijn schets van de ontwikkeling der toestanden in het Bataksche gebied die hij in dit kort bestek biedt en ook voor de beschouwingen die hij er hier en daar, waar hij een onderwerp iets uitvoeriger behandelt, aan verbindt. Voldaan zal echter wel geen lezer zich gevoelen. Daarvoor is het werkje te oppervlakkig en bevat het te veel hiaten. Bijna op elk gebied mist men belangrijke zaken; zoo bijvoorbeeld bij Zending het jeugdwerk, bij Onderwijs de Mulo-scholen te Taroetoeng en Padangsidempoean, bij Volksbeweging de Hatopan Kristen Batak en de zelfstandige Bataksche Christengemeenten, bij Bestuur en Rechtspraak de beschouwingen van Vergouwen en Haga over de genealogische grondslagen der Bataksche maatschappij en daarop berustende voorstellen over de bestuursindeeling. Wat over de pers gezegd wordt is grootendeels onjuist; dagbladen in het Bataksch bestaan nog niet! Hinderlijk is de slordige spelling der eigennamen in sommige gedeelten, blijkbaar kritiekloos uit de bronnen overgenomen, soms tot onherkenbaar wordens toe, zooals Pagar-Oetan voor het verderop juist geschreven Pargaroetan (van den stam *garoet*).

Over de beslissing der Regeering nopens het gebruik van den naam „Mandailinger" verkeert de schrijver in het onzekere. Ze is als volgt: Het verzoek van het Comité Kebangsaan Mandailing om uit de Bataklanden afkomstige personen behoorende tot den zelfstandigen stam der Mandailingers in officieele bescheiden te betitelen met den naam „bangsa Mandailing" werd afgewezen onder overweging, dat de bevolking van de Residentie Tapanoeli, met uitzondering van de langs de kust wonende Maleiers, in genealogisch-anthropologischen en ethnologischen zin één volk vormt, dat met den naam van Bataks wordt aangeduid; dat bedoeld volk éénzelfde taal spreekt, nl. het Bataksch, waarin verscheidene dialecten zijn te onderscheiden, tot welke zoowel het Noord- als het Zuid-Mandailingsch behoort; dat derhalve van een Mandailingsch volk (bangsa), als zoodanig te onderscheiden van de Bataks, geen sprake is. Tegelijk werd echter medegedeeld, dat de Regeering er geen bezwaar tegen heeft te bevorderen, dat in het ambtelijk administratief verkeer en bij het openbaar onderwijs de Mandailing-Bataks als regel worden aangeduid als „Mandailingers".

Uit het bovenstaande moge blijken dat, wil men van deze kroniek een betrouwbare contemporaine geschiedenis van de Bataklanden maken, men niet tevreden zal mogen zijn met de in Holland beschikbare publicaties en „enkele gegevens uit de Bataklanden zelve", maar zich de geregelde medewerking zal moeten verzekeren van een of meer bekwame personen ter plaatse.

P. VOORHOEVE.

Het Oud-Javaansche Rāmāyaṇa

door

R. Ng. Dr. POERBATJARAKA.

In den Feestbundel uitgegeven bij gelegenheid van het 75-jarig bestaan van het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Ned.-Indië heb ik als bijdrage aangeboden een artikel over de Dateering van het Oud-Javaansche Rāmāyaṇa. Daarin heb ik getracht aannemelijk te maken dat het Oud-Javaansche Rāmāyaṇa (verder afgekort O. J. R.) ouder moet zijn dan tot dusverre aangenomen is en wel op de volgende gronden:

a. Het toelaten van den hiaat conform de oudere oorkonden.

b. Het gebruik van het woord *anakbi* voor v r o u w conform de oudere oorkonden tot en met Siṇḍok.

c. Het frequent voorkomen van *u* voor *i* in woorden als *pangguh* en *lungguh* tegenover *panggih* en *linggih* conform de oorkonden van vóór Erlanggha.

d. Het voorkomen van dorpsbeambten zooals *rāma marata* en *magĕman* conform de oudere oorkonden.

e. Ten slotte het noemen van hoogwaardigheidsbekleeders bijna woordelijk gelijkluidend met de oorkonde van Balitung O. J. O. no. XXVI van Çaka 824).

Mijn artikel heeft meer dan ik had durven hopen de aandacht getrokken van geleerden, die bij uitstek bevoegd zijn om over de kwestie hun oordeel uit te spreken. Zoo heeft Prof. Krom reeds dadelijk deze kwestie in zijn Hindoe-Javaansche Geschiedenis aangeroerd, daarbij een afwachtende houding aannemend. [1])

[1]) Blz. 12 en 168.

Dr. Pigeaud maant tot groote voorzichtigheid om een ongedateerd geschrift „te dateeren grootendeels op grond van de phonetische gegevens, (welke op zich zelf reeds, gezien de verschillen der handschriften, uiterst moeilijk betrouwbaar te verkrijgen zijn)". [1])

Bij de bespreking van den geheelen Feestbundel bovenbedoeld wijdt Dr. Goris enkele woorden aan mijn artikel in kwestie. Met betrekking tot de linguistische gegevens kan hij met mij meegaan onder reserve echter, dat taalkundige elementen in het O. J. R. taalkundig wel oud, d. i. ouderwetsch kunnen zijn, zonder echter chronologisch een hoogen ouderdom te bezitten. Zij kunnen volgens Dr. Goris wel dialectische eigenaardigheden zijn geweest. Verder trekt hij de „echtheid" van het stuk, waarin de hoogwaardigheidsbekleeders worden genoemd — titels die men ook in de oorkonden van Balitung vermeld vindt — in twijfel met de opmerking, dat dit stuk „in proza en daarom ook als doorloopend proza afgedrukt" is. Nog enkele andere dingen zijn door Dr. Goris als tegenargument naar voren gebracht. [2])

In zijn Inleiding tot de studie van het Oud-Javaansch [3]) is Prof. Dr. Berg het omtrent de dateering van het O. J. R. in het algemeen met mij eens, hoewel hij instemt met Dr. Pigeaud's aansporing tot voorzichtigheid. Echter acht hij het niet uitgesloten, dat het gedicht op Oost-Java zou zijn vervaardigd. Daar de naam Midden-Java door mij gebezigd is niet zoozeer als geografische dan wel als chronologische aanduiding, is het mij feitelijk vrij onverschillig waar het gedicht geografisch is ontstaan.

Eindelijk heeft Dr. Stutterheim de kwestie aan een bespreking onderworpen in zijn Oudheidkundige Aanteekening II. [4]) Als ik het goed begrepen heb, wil

---

[1]) *Djawa* 7, 1927, blz. 42 eerste kolom noot, geciteerd door Berg in zijn *Inleiding* blz. 53 noot 2. Vgl. blz. 58.

[2]) *Djawa* 7, 1927, blz. 268-9.

[3]) Berg, *Inleiding*, *l.c.*

[4]) *B. K. I.* 85, 1929, blz. 483.

hij het ontstaan van het O. J. R. localiseeren binnen de muren van Dharmawangça-Tĕguh's hoofdplaats. De andere argumenten van Dr. St. zijn voor mij moeilijk samen te vatten zonder te vervallen in naschrijven. Ik hoop ze zoo aanstonds een voor een te weerleggen.

Laat ik beginnen met Dr. Goris van antwoord te dienen. Het gewraakte O. J. R.-stuk, waarvan de echtheid door Dr. G. betwijfeld wordt, is niet zooals Dr. G. meent „in proza" en „daarom ook als doorloopend proza afgedrukt", maar in poëzie en wel volgens den orthodoxen regel. Is in de meeste gevallen de maat voor ons reeds een waarborg voor de metrisch juiste lezing, in dit speciale geval is zij, stevig gesteund door den inhoud, tevens een onverdachte waarborg voor de echtheid van het stuk.

Uit Dr. Goris' wijze van transcribeeren i. c. woordscheiden blijkt, dat hij naar mijn bescheiden meening zich nu en dan vergist, althans een andere opvatting heeft dan ik. Daarom bied ik bedoeld pseudo-prozastuk in transcriptie aan met de m. i. juiste woordscheiding en een poging tot vertaling.

Sarga XXVI, strophe 22.

a) gaja ratha ya madan madĕg taṇḍa rakryan manĕmbah maluy tomulih panghulū ng açwa hastī, sumantryādi sang mantripanghañjur ājā ri kang rāja-mārgomasö sangng anak-wanwa sakwehnikang māgĕman yāgĕmāmöngakĕn çrī mahārāja mawwatpadekānpadan tan kádan wwawwahan bāb kĕbo kambing akweh iwak wök kĕnas sĕmpalan rĕmpa-rĕmpah parĕng.

Olifanten en wagens maakten zich gereed (d. i. waren gereed gemaakt); de dignitarissen (voor het gemak: officieren) stonden op, maakten een sĕmbah (d. i. salueerden) en gingen terug om weer te fungeeren als hoofden van paarden- en olifanten-(afdeelingen); de hoofd-minister (d.i. opperbevelhebber) in het bijzonder (en) de ministers-aanvoerders (d. z. de hoofdofficieren) gaven op den koningsweg commando's; nu traden

de dorpelingen aan, allen die „iets in de hand hadden" (d.z. zij die een vast stuk grond bezaten, alias de koeli's kĕntjĕng); deze wijdden zich den Vorst geestdriftig toe en droegen Zijne voeten (d.i. vereerden Hem hoogelijk); toen maakte men zich klaar, maar men kwam niet gereed (wegens) de groote hoeveelheid vruchten (zoowel in aantal als in soort) (benevens) karbouwen, ontelbare geiten (en) varkensvleesch, wild, „stukken" (zooals b.v. een runderdij, die gewoonlijk gehangen wordt in de slagerswinkels) en gehakt tegelijk.

b). parujar ajajar ojar ājā ri sang mangjawat pawwat-awwatnya tanwan lawan tawwa-tawwan taya ng çūnya-hastātĕhĕr tāçilāhyun tumontona sang bhūpati; ngkān-patingkah patih sang patih sang ka-gangsal gĕgöng çīla tūt-çangkalā tar halang tan kalĕngke manah; mangkana ng gusti tātar wagus tīkṣṇabuddhi; prayatna ng watĕk rāma-rāmāratā yātatā.

De parujar's in een rij spraken (vrij vertaald: waren druk in de weer) om inlichting te geven aan hen, die vroegen (hoe ze) de geschenken (moesten aanbieden), (nl. koekjes) in den vorm van menschen (en dieren) en (bereide larven van verschillende) soorten bijen; niemand kwam met leege handen; men ging vervolgens zitten om den Vorst te zien; daar zaten naar hun rang geordend de Patih en de Patihs vijf in aantal dicht naast elkander in een rij; zij waren onvoorwaardelijk rein van inborst; evenzoo de gusti's, die niet schoon van uiterlijk (doch) helder van intellect waren; oplettend waren de rāma's marata, die volgens den regel tegenwoordig waren.

c). salakunira mulih salīlā salimbe salampe, kinarwan payung guywa-guywan yathālālanāning manah monĕng āsih mahā yarpanaṇḍung tinuṇḍung „iḍĕh" rāga-hetu n-pangunte sĕkar tar tinanggap malök hewa ring bwat-manaṇḍung, umantun tan anggākisat mangliring dhīra-dhīrārdha cumbu n-gitĕl yar tĕpak tang ḍaḍa.

Bij zijn (d.i. Rāma's) tocht naar huis ging men met den zakdoek wuivend, zonder zich te haasten; twee (geliefden, man en

vrouw) hadden één pajong boven zich, maakten naar hartelust gekheid, (daar) zij elkander lief hadden en (sedert lang) smachtend verlangden elkaar weder te zien; met opzet (doch schertsend) stootte (de man onder het loopen zijn vriendin) tegen den voet; (hij werd door zijn geliefde) weggeduwd (met de kreet) „au";

uit liefde had zij een bouquet gemaakt (om aan hem te geven), die echter (voor de grap) niet aangenomen werd, (waardoor zij eveneens voor de grap) bedroefd en boos werd op hem, die haar tegen de voeten gestooten had; zij hield (voor de grap) op (hem te beminnen), was hem (voor de grap) niet gewillig, verwijderde zich (een eindje van hem), richtte zijdelings, (op hem) haar blikken, verstoutte zich een weinig om (jegens haar geliefde toch wat) toeschietelijk te wezen en kneep hem terwijl zij hem op de borst sloeg.

d). bharata kawuri ardha merangng umantuk katon sang kakāsih tumuntun sirang kāsih onĕng sumambikanang sambya-sambyanning amriḥ inakning siwo-māsi rekopaman kāri sang kapwa māsih-manolih mulat n-ton sang antĕnn umantun mangantīng mahantĕnn; umĕnggĕpp ikang pawwat akweh; dumūnīkanang wre mawa ng bhūṣaṇa.

Bharata, achteraan, was een weinig verlegen toen hij zag dat zijn broeder na zijn terugkeer hem nog lief had (ondanks alles); hij (Rāma) leidde zijn geliefde (Sītā) denkende aan (alles wat hij met haar ondervonden had), terwijl hij alle nevenhandelingen ten uitvoer bracht om de scherts te veraangenamen — zij die elkander liefhebben kan men toch vergelijken met inkt en teekening — (d. i. men kan allerlei figuren maken zooals men wil);

hij (Rāma) keek om en zag dat zijn jongere broeder (Bharata) niet meer op een draagstoel zat (uit eerbied); de vele bagage was aardig om te zien; de apen liepen vooraan om de sieraden te dragen.

Na het geven van een transcriptie (zonder vertaling) voert Dr. Goris aan, dat vele woorden en vormen in bedoeld stuk nergens elders in het O. J. R. voorkomen.

Ik zou wel willen vragen: is dit een groot bezwaar, is dit niet eerder hieraan toe te schrijven, dat de dichter schatrijk is in woorden en vormen, zooals reeds Prof. Kern opmerkt in de Voorrede van zijn uitgave. Inderdaad, het O. J. R zal blijken te zijn een bron bij uitnemendheid van taalkundige gegevens, niet alleen voor het Oud- en Nieuw-Javaansch, maar ook voor de Indonesische taalbeschouwing. Zijn de voorbeelden voor de z. g. vervoegde werkwoordsvormen ook niet grootendeels ontleend aan het O. J. R.? [1]).

Om rekenschap te geven van mijn vertaling en tevens om te laten zien dat Dr. G. bij de appreciatie van enkele woorden zich nu en dan vergist, is het m. i. niet van belang ontbloot het stuk wat uitvoerig te bespreken.

Madan, *padan* en *kadan* telt Dr. G. onder de woorden, die in het gedicht nergens elders voorkomen. Ik ben er bijna zeker van, dat Dr. G. de woorden in-dien-vorm zonder meer heeft opgezocht in het Glossarium van Dr. Juynboll. Natuurlijk heeft hij ze daar niet gevonden, maar had hij eventjes gedacht aan den wortel *dan* en dezen wortel nageslagen, dan zou hij wèl een massa afleidingen van dezen wortel hebben gevonden, waaronder *madan*, *padan* (beter: *n-padan*) en *kadan*. De beteekenis van *dan* is k l a a r m a k e n.

Ājāri voor *ajar ri* beteekent: gaven commando in . . . . .

Māgĕman is van *agĕm* = iets in de hand houden, iets bezitten i.c. een vast stuk grond. Ook nu nog wordt het bewijs van het in bezit hebben of krijgen van een stuk grond *pi-agĕm* genoemd. En deze menschen met vast grondbezit zijn van oudsher op Java in tijd van oorlog de soldaten. Een zgn. staand leger schijnen de Javanen nooit gehad te hebben.

Gĕmā is hetzelfde als het Mal. *gĕmar*; een nevenvorm hiervan is O. J. *gĕmĕr*, dat in de woordenboeken slechts naar het verband, niet naar de etymologie verklaard wordt. De oorspronkelijke beteekenis van gĕmā en gĕmĕr is die van het Mal. *gĕmar* = met geestdrift.

Möngakĕn is van *pŏng*, waaruit het Jav. *pĕng*, *mĕngpĕng*, *mupung* en *ngĕpĕng* zijn ontstaan. Möngakĕn is volkomen gelijk aan het Jav. *ngĕpĕngake* = als no. 1 beschouwen.

Mawwat-pada = de voeten dragen = hoogelijk vereeren. 't Is geloof ik niet te gewaagd om aan te nemen dat dit *wwat-pada* de

[1]) *B. K. I.* 65, 1910, blz. 266 vlgg. en *Feestbundel Kon. Bat. Gen.* I, 1929, blz. 161 vlgg.

oorspronkelijke en tevens de juiste vorm is van het latere *atpada* (zie dit woord in Dr. Juynboll Woordenlijst), waarvan de etymologie mij altijd een raadsel is geweest. Wij veronderstellen dus het bestaan (hebben) van de tusschenvormen *mwat-pada* en jonger *matpada*, terwijl *atpada* de jongste is. Het Jav. *nad-pada* of *nat-pada* met de beteekenis *ngabĕkti* (zie dit woord in het Jav. Woordenboek onder *bĕkti*) moet dus een verdere verbastering van *uwat-pada* zijn.

Rĕmpa-rĕmpah; Dr. G. heeft *rĕrĕmpah* die een jonge vorm zou zijn, zijnde een reduplicatie van *rĕmpah*. Het Ned. equivalent van dit woord of gerecht ken ik niet; het ware wellicht te vertalen met gehakt of frikadel.

Parujar is bekend uit de oudere oorkonden; het beteekent letterlijk „spreker" en op deze plaats is zijn functie duidelijk, nl. die van inlichting-gever, informateur.

Tanwan is van *tanu* = lichaam; het achtervoegsel *an* duidt hier aan: een niet werkelijke. Daarom vertaal ik het woord gissenderwijs met: (koekjes) in den vorm van menschen en dieren. Het aan de koekjes den vorm geven van dieren en menschen is een gewoonte, die men haast bij ieder volk terug vindt.

Tawwa-tawwan = soorten bijen; de larven van verschillende soorten bijen zijn bij ons, Javanen, eetbaar. [1])

An-patingkah; deze formatie houdt Dr. G. voor jong. Ik begrijp dat niet. Het woord *tingkah* komt in de verwante talen: Mal. Sund. Mad. Daj. Min. enz. enz. voor in de hoofdbeteekenis van regeling, handelwijze. Het prefix *pa* is misschien even oud als de Indonesische stamtaal zelf.

Gĕgöng is hetzelfde als het Jav. *anggĕnggĕng* d.i. een imposante rij vormend.

Tūt-çangkalā: *tūt* = volgen en *çangkala* = keten, dus ketenvormig, d.i. in een rij volgens den rang. De Jav. uitdrukking voor nagenoeg hetzelfde begrip is *urut-kacang*, d.i. volgens de rij van de boontjes vóórdat zij gepeld zijn.

Salimbe beteekent letterlijk met wuiving, Daj. *lembai* of *lalembai* = lang uitgestrekt van den vinger [2]).

Salampe is hetzelfde als het Mal. *sĕlampai* = doek, dien men over den schouder draagt; Bataviaansch Mal. *slampi* (*q*) = zakdoek.

Iḍeh is verwant met *aḍuh* = au = foei.

N-pangunte sĕkar beteekent: hij of zij maakt een bouquet. Met de woordscheiding door Dr. G. naar den Jav. tekst gegeven: *pangu nte* kan men nooit uitkomen. In het Javaansch bestaat nog het woord *onte-onteyan* = in trossen, bijna uitsluitend gebruikt voor bloemen en vruchten; *oñcen-oñcen* = snoer van bloemen, bloemenkrans.

---

[1]) Vergelijk: GROENEVELDT's *Notes*, *V.B.G.* 39, blz. 50.

[2]) HARDELAND. *Dajaksche Spraakkunst* blz. 231. Vgl. Jav. *lembeyan*.

Bwat-manandung is lett. de stooter, degene die gestooten heeft.

Umantun; Dr. G. heeft hiervoor *omantun*; er staat in den tekst duidelijk *u*.

Tan angga = onwillig; vergelijk Kern, Verspr. Geschr. dl. IX. blz. 193.

Akisat is van *kisat*. Het *ki* is hier een nevenvorm van *si* = zich (Verspr. Geschr. dl. VIII, blz. 229). In het Javaansch heeft men een predicatief lidwoord *ki* naast *si*; het vrouwelijke *ni* of *ñi* is niet anders dan een nasaleering van het laatste; *kikil* naast *sikil* z. v. a. poot naast voet; het Bat. *sita* = *kita*, algemeen Indonesisch; vergelijk nog: Spraakkunst van het Bolaäng Mangondowsch door W. Dunnebier [1]) de §§ 124 en 162, waar *ki* volkomen gelijk is aan *si*. Het *sat* van *kisat* is hetzelfde als dat in *plěsat* = wegspringen; *pěsat* = wegvliegen; *sungsat* = afstand (figuurlijk). Het is dus zeker dat *kisat* het zich verwijderen beteekent.

Dhira-dhira niet *dhura-dhura* zooals bij Dr. G.; de verdubbeling is hier een verzwakking van de beteekenis van het grondwoord. [2])

Cumbu = vleiend, liefkoozend, toeschietelijk.

Kakāsih wordt door Dr. G. opgevat als een reduplicatie van *kāsih* en bijgevolg als een jonge formatie. Inderdaad is de reduplicatie in het Oud-Javaansch vrij jong. [3]) Maar wij hebben hier niet te doen met een reduplicatie, *kakasih* = lieveling, doch met *sang kaka* + *asih* = zijn broer heeft hem lief.

Māsi; hieraan voegt Dr. G. een (h) toe, waaruit blijkt, dat hij er niet veel van begrijpt. Van *māsi* t/m *māsih* is een tusschenzin, als ik het zoo noemen mag, een uitroep van den dichter om de verhouding tusschen twee vrienden te kenschetsen.

Dumūn houd ik voor een um-vorm van *dūn* en deze laatste zou een bijvorm kunnen zijn van *ḍuhun*, *ruhun*, *r-uhun*, d. i. voorop gaan, eerder gaan. De dentale d is in dit geval geen groot bezwaar, daar de Hss. nogal slordig omspringen met het gebruik van de beide d's (d en ḍ).

Met het bovenstaande hoop ik voldoende rekenschap van mijn vertaling te hebben gegeven. Zooals ik in mijn vorig artikel reeds gezegd heb, kan ik in het hierboven vertaalde stuk niets, hetzij taalkundig of anderszins, ontdekken, dat op een interpolatie zou wijzen. Het stuk is zelfs betrekkelijk eenvoudig te noemen.

---

[1]) *B. K. I.* 85, blz. 440 en 548.

[2]) *Verspr. Geschr.* dl. IX blz. 213.

[3]) *Ibid.*, blz. 212.

Verder zegt Dr. G.: „ . . . . . , deze laatste zang (sic!), evenals de voorlaatste (en wellicht ook de 16e) bieden zeker groote moeilijkheden en passen beslist niet zonder meer in het overige gedicht".

Heeft Dr. Goris zelf een nader onderzoek ingesteld naar den aard van den 16en zang (lees s.v.p. sarga)? We meenen dit te moeten betwijfelen. Hij beroept zich op een andere autoriteit: „Ook Dr. Juynboll spreekt in zijn Voorrede tot het Glossarium over: onechte gedeelten van de 16e en de laatste sarga's". Een nader onderzoek brengt echter aan het licht, dat de 16e sarga, op de verzen 43-46 na, geheel echt is. Van de gaafheid van dezen sarga van 47 (ten rechte 43) strophen — de kleinste van het geheele gedicht, in welken sarga de kans tot het vinden van interpolaties wegens zijn kortheid zeer klein is, tenzij de geheele sarga onecht is — kan men zich gemakkelijk overtuigen door de vertaling van dezen sarga in de Bijdragen dl. 83 (1927) blz. 497 vlgg. te raadplegen; deze maakt een gaven indruk. De vertaler heeft dan ook bij dezen sarga geen enkele opmerking gevoegd, die erop zou kunnen wijzen, dat de tekst niet in orde is. Elders doet hij dit wel, bv. bij de vertaling van den 12en sarga (Bijdr. dl. 82 (1926) blz. 95 noot 2) en den 15en (Ibid. dl. 83 (1927) blz. 491 noot 5). Ik ben er daarom van overtuigd, dat hier een vergissing in het spel is en Dr. Juynboll zelf niet aan de echtheid van den 16en sarga getwijfeld heeft.

Dat de laatste twee sarga's niet zonder meer in het overige gedicht zouden passen, is wel te sterk uitgedrukt. Het komt er alleen op aan hoe men deze sarga's analyseert. Kan men de echte gedeelten op aannemelijke gronden onderscheiden van de onechte (en dit kan grootendeels wel!), dan kan men ook een tekst krijgen, die ongeveer de oorspronkelijke gedaante van het gedicht weergeeft, althans een tektst ontdaan van de hinderlijke passages.

Weliswaar heeft Prof. Kern in zijn tekstuitgave hier en daar reeds vierkante haakjes geplaatst om aan te

duiden dat het stuk daarbinnen onecht is, maar met den meesten eerbied voor onzen Leider moet ik verklaren, dat ZHG. niet altijd gelukkig is geweest met het plaatsen van die vierkante haakjes; ik zal daarom trachten de onechte gedeelten in het O. J. R. volgens mijn opvatting aan te wijzen (zie Bijlage I).

Ik geef toe, dat de vermelding van de dorpsbeambten en dignitarissen feitelijk in het gedicht niet op haar plaats is. Immers dit handelt hoofdzakelijk over de lotgevallen van Rāma, een persoon van een Voor-Indisch hof, in zijn betrekking tot en strijd tegen Rāwaṇa, eveneens een niet-Javaansche grootheid, waarbij de eene partij van apen en de andere van reuzen als leger gebruik maakt. Waar nu de dichter blijkbaar als Javaan behoefte heeft gevoeld om ook eens wat van zijn dagelijksche omgeving te vertellen, heeft hij gelukkig niet geaarzeld die mededeeling te doen en wel op de minst storende plaats in het gedicht, d.i. den intocht van Rāma in zijn vaderstad.

De vraag van Dr. G. of elders in het gedicht geen cultuurhistorische aanwijzingen van denzelfden aard als de ambtstitels zijn, kan ik tot mijn genoegen bevestigend beantwoorden. Er zijn er nl. een paar en wel van het grootste cultuurhistorische belang.

Als Rāwaṇa aan de hoofden van zijn leger bevel geeft om op te trekken, dan zegt de dichter:

r-atag ta sang mantri patih prahasta (1).
lawan mahāpārçwa (2) ghaṭodarākya (3).
tumūt wirūpākṣa (4) wilohitākṣa (5).
yupākṣa (6) kānĕmnira mantri-mukya. (XIX, 8).

D.i. Hij (Rāwaṇa) spoort (tot den strijd) aan den mantri mapatih (opperminister) Prahasta, Mahāpārçwa, Ghaṭodara [met name] benevens Wirūpākṣa, Wilohitākṣa en Yupākṣa; deze zijn de zes opper-mantri's.

Nu vragen wij ons af: waarom noemt de dichter hier een stel van zes ministers, waarvan één opperminister is? Het antwoord op deze vraag is eenvoudig genoeg. De dichter vergelijkt het kabinet van Rāwaṇa (trouwens dat van Rāma, zonder het noemen van namen ook) met dat van zijn tijd en zijn onmiddellijke omgeving. Immers met verwisseling van de namen en specificeering van de functies had dit stel van zes ministers, onder wie een opperminister, even goed onder dyah Balitung kunnen staan. Men vergelijke slechts de opmerking van Dr. Bosch naar aanleiding van de oorkonde van Kĕmbang-aroem. [1])

Nog treffender is de overeenkomst van het stel ministers in het O. J. R. met dat van Balitung in de „Belangrijke oorkonde uit de Kĕdu". [2]) Wij hebben hier de rakryan mapatih i Hino mahāmantri çrī Dakṣottama bahubajra pratipakṣakṣaya van de andere vijf ministers gescheiden door inangsāan mās enz. In het O. J. R. wordt Prahasta van de andere onderscheiden door de toevoeging van sang mantri patih.

Op grond van deze treffende overeenkomst, die, naar ik geloof, niet een spel van het toeval kan zijn, *kan*, (ik zou haast willen zeggen: *moet*) het O. J. R. gedateerd worden in de buurt van Balitungs regeering. Maar er is nog meer.

Kort na mijn aankomst uit Europa vroeg Dr. Bosch mij bij de eerste ontmoeting — na de noodige slamĕt-datĕng enz. —, waarom ik voor de dateering van het O. J. R. niet als bewijs-materiaal had gebruik gemaakt van de beschrijvingen van het milieu, waarin het heldendicht speelt. Het was Dr. Bosch nl. opgevallen, dat bv. de beschrijving van den tempel in sarga VIII strophe 43 vlgg. doet denken aan een Midden-Javaanschen tempel. Ik zeide Dr. Bosch toen, dat hij groot

---

[1]) *Oudh. Versl.* 1925, blz. 46

[2]) Uitgegeven en toegelicht door STUTTERHEIM in *T. B. G.* 67, 1927, blz. 206, regel 10—11 der inscriptie.

gelijk had, erbij voegende dat mijn artikel in kwestie nogal met spoed was gemaakt en dan nog tusschen mijn proefschrift door.

Daar in de overigens prijzenswaardige vertaling van Dr. Juynboll het een en ander niet goed tot zijn recht komt, zij het mij veroorloofd, dit stuk in vertaling aan te bieden, met behoud zooveel mogelijk van Dr. Juynboll's woorden:

Het was laat en het zou bijna één uur slaan. Op dat tijdstip was 't het begin van de donkere maandhelft. De duisternis ontvlood door de opkomende maangod, evenals de daitya's bij het verschijnen van god Wisṇu (41).

Zeer snel kwam de maan hoe langer hoe hooger. Men zag haar op den Udaya-giri. Zij wilde de schoonheid van de stad zien. Dit was de reden, dat zij zich bevond op den Udaya(berg) (42).

Hanumān keek naar de omgeving van de stad, die geheel zichtbaar was. Er was een hooge, groote tempel, die er uitzag alsof hij van kristal en edelgesteenten was (43).

Er waren dieren in uitgebeiteld: gouden hazen, olifanten, leeuwen, tijgers, gazellen, everzwijnen en rhinocerossen. Ook was er een woud in uitgebeiteld. De tempel was als een berg (44).

Het plein ervan bestond uit juweelen en candrakāntasteenen. Schitterende fijne paarlen vormden het zand. Bij het opkomen der maan werden die vloeibaar en koud. Op het plein smolten zij en glansden helder (45).

De kristallen tempel was te vergelijken met den Mandara, het plein met de Melkzee. Juweelen en paarlen waren als het ware het schuim, het heldere, koude water was als nectar, die te voorschijn kwam (uit de gekarnde Melkzee) (46).

Er waren stralende versierde *tambak's* in een opeenvolging van tien, die vergeleken konden worden met de branding, de groote golven. De tempelpauken, die daarbinnen geslagen werden, waren te vergelijken met het luidruchtig geluid van de (gekarnde Melk-)zee (47).

Daar buiten waren er *āwaraṇa's*, d. z. kleine, onberispelijk fijne tempeltjes, die alle uit zwarte edelgesteenten waren ge-

beeldhouwd. Deze (tempeltjes) zou men dan kunnen vergelijken met de riffen, die (de Melk-zee) omsloten (48).

Deze buiten-tempels nu bevatten alle gouden beelden, die men zou kunnen vergelijken met de goden en daemonen, die elkander aanvielen om de amrĕta, die hun doel was, te bemachtigen (49).

Die beelden waren alle voorzien van wapens: knotsen, werpspietsen, bogen, speren, zwaarden, werpschijven en ook wajra's. [1]) 't Was alsof zij om de amrĕta vochten (50).

Er was ook een *suwuk* (dit woord kan ook in het meervoud staan) boven de deur van (de tempels, waarin) de beelden (zich bevonden). Die (*suwuk*) was fraai gebeiteld uit juweelen en candrakānta. De oogen waren rond, starend en uitpuilend. Hij (nl. die *suwuk*) was als het ware Rāhu (een reus bestaande uit een hoofd alleen, zonder romp), die mede de amrĕta wilde bemachtigen (51).

Door de wiṣa-Kālakūṭa (het vergif van Çiwa) vlood echter die *suwuk*-van-de-deur weg; hij was nl. bang voor god Çangkara, den Wegnemer van de zonde, die steeds binnen den tempel aanwezig was (52).

Buiten de āwaraṇa's waren, bekoorlijk om te zien, wenschboomen dicht opeengeschaard, die geluk veroorzaakten en al wat men wenschte verschaften, evenals de Parijāta-boom, die men verkreeg bij het karnen (van meergenoemde Melkzee) (53).

In de nabijheid van de gouden wenschboomen was een prachtige, van paarlen gemaakte pĕṇḍapa. De vloer (ervan) was van schitterende en glanzende juweelen. (Deze peṇḍapa) bevatte allerlei gereedschappen voor (de vereering van) den god, zooals (kransen van) paarlen, zonneschermen; er waren ook wāhana's: olifants-(poppen) en een voorstelling van wagens en (gereedschappen) [2]) van juweelen en paarlen, het fijnste product van de zee, die gekarnd was geworden en die die schitterende dingen voortgebracht had (54 — 55).

---

[1]) Vergelijk de bronzen van Ngandjoek, *Inleiding tot de Hindoe-Jav. Kunst*² II. blz. 445; *Not. Bat. Gen.* 58, 1920, blz. 81-87.

[2]) Voor de processies.

Er was ook een tempel [1]) van juweelen gemaakt. Alle (onderdeelen ervan) waren in goede schikking, schitterend en glanzend. Dat was het voertuig [1]) van degenen die karnden. [2]) (Dit voertuig) nu, waarmee zij in de lucht vlogen, was achtergelaten buiten (de binnen-ringmuren) (56).

(Geheel) buiten nu was er een hooge ommuring van wit zilver. (Deze ommuring) omvatte als rand het geheele complex. Zij was te vergelijken met de slang Wāsuki, die uitrustte van haar (zijn) vermoeienis nadat de zee gekarnd was (57).

De poort van schitterende edelgesteenten en rood, glanzend grint was te vergelijken met het schijnende kopjuweel (van die slang), terwijl de (beide) rakṣasa's, die als deurwachters fungeerden, te vergelijken waren met de scherpe, puntige gifttanden (58).

Zoo zag de tempel daar in Langkā er uit.
. . . . (59).

In de vertaling heb ik een paar woorden onvertaald gelaten, omdat het juist die waren, waar het 't meest op aankomt.

Met *tambak's* in een opeenvolging van tien worden bedoeld de eerste, d.i. binnenste, tweede, derde, vierde, enz. ringmuur (47).

Buiten den tienden ringmuur bevinden zich de *āwaraṇa's* (48). Wat zijn dit? Dit zijn de in rijen staande kleine tempeltjes, aanwezig zoowel bij Tjaṇḍi Sewoe als bij de Djonggrang-groep. Zeer treffend is dus de vergelijking van deze tempels met de riffen, die de Melkzee omsluiten.

Suwuk is iets dat men boven het hoofd heeft. Suwuklawang is dus de versiering boven de deur. Welken vorm heeft deze versiering bij de Javaansche tempels in 't algemeen en bij die van Midden-Java in het bijzonder? Bijna altijd dien van een z.g. Kāla-kop. De vergelijking met Rāhu, een reus zonder romp, kan hier niet treffender zijn.

---

[1]) Dit kan ook pluralis zijn.

[2]) Beter singularis.

Terwijl de Kāla-kop algemeen Javaansch kan worden genoemd, m.a.w. geldend zoowel voor Midden- als voor Oost-Java, kunnen de āwaraṇa's bijna uitsluitend in verband worden gebracht met de Midden-Javaansche tempels, i.c. Tjaṇḍi Sewoe en Djonggrang. 't Is m.i. daarom nauwelijks noodig te zeggen, dat de dichter, toen hij deze tempelbeschrijving neerschreef, een Midden-Javaanschen tempel voor den geest moet hebben gehad.

Verder acht ik het overbodig dit stuk breedvoerig toe te lichten; een heldere toelichting is reeds gegeven in 1910 door Van Eerde in zijn voor het goed begrip van het bovenvertaalde stuk onmisbare artikel: Tjaṇḍi en Meru, [1]) waarnaar de belangstellende lezers mogen worden verwezen.

Ik herinner hierbij nog aan het feit, dat de Balineesche tempels bijna zonder uitzondering voorstellingen zijn van het „Karnen van de Melkzee" [2]).

Verder wil ik wijzen op een strophe, die voor mij in dubbele taal spreekt. De geheele tempel van „Langkā", die volgens de beschrijving Çiwaitisch moet zijn, wordt vergeleken met het karnen van de Melkzee, waarbij de godenbeelden der āwaraṇatempeltjes vergeleken worden met de goden en daemonen, die karnden. De karners zijn hier dus tweemaal imaginair, als ik het zoo mag noemen.

Nu geeft ons strophe 56 een, om zoo te zeggen, concreten karner. Want wanneer wij dezen karner niet als concreet opvatten dan hangen *hawananing mibĕra* „waarmee hij ten hemel zou zijn gevaren" en *kawĕkas i heng* „achtergelaten buiten (de binnen ringmuren)" geheel in de lucht. Herinneren wij ons dat Ken Angrok het predicaat heeft gekregen van *sang amutĕr bhumi*

---

[1]) *B. K. I.* 65, 1910, blz. 15 vlgg.

[2]) Vgl. *Inleiding Hindoe-Jav. Kunst*² II blz. 369—370. Een voorstelling van het karnen van de zee vindt men afgebeeld in *T. B. G.* 58, 1919, t. o. blz. 441. Ook de *tapĕl* van Hayam wuruk stelt dit karnen voor, *Ng. Krt.* 65, 5; het verhaal zelf vindt men in het O. J. Adiparwa blz. 31 vlgg.

jawa, d. i. Cakrawartin (keizer) van Java, dan gelooven wij dat achter de woordspeling *sang amutĕr* in deze strophe ook een Cakrawartin schuilt. Trouwens niet alleen *sang amutĕr* is hier een woordspeling, doch ook de heele strophe, die zich even goed, zelfs beter, als volgt laat vertalen:

„Er was nog een tempel van juweelen gemaakt, (waarvan) alle (onderdeelen) schitterend en glanzend waren in goede schikking. Dat was het voertuig van den Cakrawartin. (Dit voertuig) nu, waarmee hij (de Cakrawartin) ten hemel zou zijn gevaren, was achtergelaten buiten (de rij der bij-tempeltjes, maar toch nog binnen den ringmuur van het heele complex)".

Op grond van deze mededeeling mogen wij dus veronderstellen, dat de lijkverbranding van een Cakrawartin heeft plaats gehad op de plek, waar de in het gedicht beschreven tempel stond. Zoo heeft dus het woord *kawĕkas* hier de beteekenis van „sporen latende", terwijl *hawananing mibĕra* = „waarmee hij ten hemel zou zijn gevaren" [1]) een gewone uitdrukking is, zeer gepast bij gelegenheid van of in verband met een lijkverbranding d. i. verlossing. Wanneer wij daarentegen deze uitdrukking in verband brengen met de karners, die niets achter te laten hebben noch een voertuig noodig hebben om naar den hemel te gaan, dan lijkt ons dit verband nogal los. Bovendien, is er een betere plaats voor een vorstelijke lijkverbranding dan de hierbedoelde? Wie deze Cakrawartin zou kunnen zijn, zal voorloopig wel een open vraag blijven. Maar tijdens den bloei van de Midden-Javaansche tempels moet er een Cakrawartin geheerscht hebben.

Wij gaan er nu toe over, Dr. Stutterheim van antwoord te dienen, willen echter de dialect-kwestie voorloopig laten rusten en beginnen met de opmerking

[1]) Vgl: „*hawakira ya hilang*" in STUTTERHEIM's *Oudh. Aanteekeningen*, *B. K. I.* 86, 1930, blz. 560.

van Prof. Kern [1]), waaraan Dr. St. herinnert [2]), dat de dichter van het O. J. R. een Javaan is, die geen Sanskrit kende. Dat de dichter een Javaan is, zal wel niemand tegenspreken. Maar de opmerking dat de dichter geen Sanskrit zou hebben gekend is gemakkelijker te maken dan te bewijzen. En in zulk een geval had men na Kern dienen te onderzoeken, of die opmerking al dan niet juist is. Indien men, na eigen onderzoek, tot de zelfde overtuiging komt als Kern, dàn pas staat deze opvatting op een stevige fundeering.

Reeds in 1922 bij gelegenheid van het Tweede Congres van het Oostersch Genootschap in Nederland, [3]) gehouden te Leiden, wees ik op het voorkomen in het O. J. R. van een stuk van de Bhagawad-gīta, dat — behoudens het verschil in grammatische persoon — bijna woordelijk in zuiver Oud-Javaansch is weergegeven. Uit dit kleine stukje kan reeds worden opgemaakt dat de dichter de Sanskrit-declinaties en -conjugaties moet hebben gekend. Anders zou hij — gezien het verschil in aard tusschen de Indo-Germaansche en de Indonesische talen — grooten onzin neergeschreven hebben. [4])

Verder gebruikt de dichter een Sanskrit-vorm, waarvan de beteekenis volkomen klopt met den zin, zooals deze door den dichter bedoeld wordt. Sarga X, 13 geeft ons het volgende te lezen:

Lāwan ikā sang rāghawa sādhu
nitya rumākṣeng rāt sira dibya
tar wijigī ring çatru tar elik
ndan kita mūrkā mogha masĕnghit.

---

[1]) *Verspr. Geschr.* IX blz. 300; Voorrede op de Rāmāyaṇa-editie, blz. VI.

[2]) *Rāma-Legenden und Rāma-Reliefs in Indonesien*, 1925, Anmerkung 89, blz. 233.

[3]) *Verslag*, blz. 47.

[4]) B. v. Jasadipoera, die geen behoorlijke kennis had van het Oud-Javaansch, geeft van hetzelfde stuk (sarga XXI 130—147) een bedroevend slechte Jav. omwerking (*Rama ed*-WINTER), *V. B. G.* 21, tweede stuk, blz. 394 vlgg.

De derde voet van deze strophe wordt door Dr. Juynboll weergegeven met „(Rama is) niet hardvochtig jegens zijne vijanden en niet stuursch". Het woord *wijigi* wordt dus vertaald met hardvochtig, conform zijn Glossarium en Woordenlijst. Wat is dit *wijigī* echter in werkelijkheid? Het is het desideratief van $\sqrt{}$*ji* met prefix *wi-* (*wijigīṣati* = hij verlangt te overwinnen). Zelfs de lange *ī* van *gi*, waarmee de Oud-Javaansche dichters nogal groote vrijheid plachten te nemen, vindt men in het woord terug. Vertalen wij nu den derden voet met: „Hij verlangt niet naar de overwinning en haat zijn vijand (ook) niet", dan is dát de bedoeling van den dichter. Welnu, mag men van iemand, die een vrij zeldzamen Sanskrit-vorm — naast zijn degelijke overzetting van een stuk van de Bhagawad-gīta — zoo zuiver kan toepassen, wel zeggen, dat hij geen gedegen (althans voldoende) kennis van het Sanskrit heeft? Stellig niet. Ik meen dan ook, dat de gangbare meening, dat de Javaansche dichter van het O. J. R. geen Sanskrit kende, dient te worden herzien.

Prof. Kern [1]) merkt op, dat de dichter zijn stof uit een andere bron dan 't Indische Rāmāyaṇa (van Wālmīki?) moet hebben geput, terwijl Dr. St. het O. J. R. als een in dichtvorm gegoten Javanisatie beschouwt van het Rāmāyaṇa van Wālmīki op de basis van een letterlijke (proza?) vertaling. Volgens dezen gedachtengang zou het werk van den dichter van het O. J. R. dus alleen bestaan uit het in poëzie brengen van een (door een ander vervaardigde?) Javanisatie (in proza) van Wālmīki's Rāmāyaṇa, welke (proza) Javanisatie spoorloos zou zijn verdwenen.

Mijn indruk is echter, dat de dichter het werk van Wālmīki door en door (uit het hoofd?) kende en zonder bemiddeling van een proza-overzetting in gebonden Oud-Javaansch overbracht, met weglating van

---

[1]) *Voorrede*, blz. VI.

alle bombast, waaraan Wālmīki's Rāmāyaṇa nogal rijk is. Dit neemt echter niet weg, dat de dichter Wālmīki's werk voor zich kan hebben gehad, alleen voor de volgorde der gebeurtenissen. Het O. J. R. is dan — afgezien van enkele kleine details en eventueel onechte stukken — als de gezuiverde kern van Wālmīki's gedicht te beschouwen.

Tezelfder plaatse zegt Dr. St. het volgende: „Wenn wir den Inhalt (van het O. J. R.) betrachten, passt das Werk auch ganz in diesem Rahmen. Sein visnuitischer Charakter weist ihm den richtigen Platz neben dem Bhāratayuddha an, worin die Kṛĕṣṇa-Legende eine grosse Rolle spielt".

Vooreerst zou ik Dr. St. willen vragen mij de plaats in de Bhārata-Yuddha aan te wijzen, waar een Krĕṣṇa-legende voorkomt. Voorts wil ik opmerken, dat de opvatting van Dr. St., aangaande het O. J. R. als ik me niet al te zeer vergis, op een zeer oppervlakkige lezing of op een onjuiste premisse berust: Wālmīki's Rāmāyaṇa is Wiṣṇuïtisch, dus moet het O. J. R., zoo neemt Dr. St. aan, ook Wiṣṇuïtisch zijn.

Behalve het feit dat Rāma in het O. J. R. als incarnatie van Wiṣṇu wordt beschouwd, is er geen enkele aanwijzing voor het Wiṣṇuïtische karakter van het werk te vinden. Ik, die het gedicht van mijn 19e jaar af herhaaldelijk (ik zou niet meer kunnen zeggen hoeveel keer) heb doorgelezen, zou niet in staat zijn er ééne aan te wijzen.

Nu heeft Prof. Kern er reeds op gewezen in het slot van zijn Voorrede, dat de dichter een Çiwaïet was. Ik kan hieraan toevoegen, dat het gedicht een uitgesproken, aan fanatisme grenzenden, Çiwaïtischen geest ademt. Wij hebben reeds gezien dat als de hoogste god in den tempel van „Langkā" Çangkara = Pāpahara = Çiwa genoemd wordt.

De dichter maakt zelfs Indra tot een Çiwaiet: Māheçwara sira (Indra) lanā, Çiwa-bhakti ginŏng lanā ginawe (Sarga 1, 7).

Rāma vraagt aan Çawari: Aparan lwirni pūjanta, ya t-satyeng Içwarārcana (Sarga IV, 101).

In haar wanhoop roept Sītā uit:

> he hutāçana bhaṭāra huti (kita).
> dewawaktra kita dewa parawidhi.
> bhakta-watsala bhaṭāra guṇawidhi.
> dhārakeng giri basundhara jaladhi.
> dewa uttama çiwāgni kita lĕwih.
> aṣṭamūrti kita dewata sakala. — (XVII, 93 vlgg.).

Rāwaṇa gaat om te bidden naar een Çiwa-tempel:

> tumama mahoma ring çiwasabhā grĕha padiwaharan,
> paramagurūgrabhīṣaṇa sirekana inawatakĕn.

Zie nog XXIV, 79; vooral 197, waar Çangkara als de allerhoogste god wordt beschouwd.

In XXIV, 157 — 161 worden dezelfde elementen als in de Çiwaïtische eedsformulieren der oorkonden aangeroepen; zie nog 191.

Van meer belang voor onze kennis van het Oud-Jav. Çiwaïtische pantheon, tevens om het Çiwaïtische karakter van het O. J. R. duidelijker in het licht te stellen, is het volgende: Als Anggada ziet dat door het optreden van Kumbhakarṇa de apen naar alle kanten zijn gevlucht, spreekt hij de apen toe (Sarga XXII strophe 53):

> apa phala puharānikeng jīwa yan tan pamūjā lawan tan kapūjā rikeng paprangan, yeky akĕn kuṇḍa-kuṇḍānira ng wira, nā ng çatru yāngkĕnn apuy, nāyudhanyojwalāngkĕn dilah, nā ng kaçūranta yekān akĕn sruk-sruwānyāhutinta ng hurip; nyāng awak carwa, pañcopacārā ika wruhta ring citrapañcāyudha.
>
> nguni-nguni yan ikang musuh mātya niççeṣa denteng raṇa, byakta homanta; meman tĕmĕn ta-t-ameta byayantānghingikā ngĕn-āngĕnn ikāngĕnn-angĕntālilang nitya sang hyang mahāwīrabhadreçwarālambanāneng raṇānggāngaṇāning pahoman, samiddhānta wangkaynikang çatru sampūrṇa pūrṇāhutī rāh hutĕk.

D. i. Wat is het nut, het doel van dit leven als wij niet gaan bidden en niet geprezen worden in den strijd, die te beschouwen is als de offer-oven voor de helden, terwijl de vijanden beschouwd worden als het vuur en hun schitterende wapens als de vlammen? Onze heldhaftigheid beschouwen we als onze offerlepel, ons leven als offer, ons lichaam als offerande en onze kennis (in het hanteeren) van de vijf soorten (?) wapens als (die, welke noodig is voor het hanteeren van) de vijf benoodigdheden (bij het offer).

Hoeveel te meer als de vijand in den strijd door ons restloos zal worden gedood. In dat geval wordt ons offer met succes bekroond. 't Zou daarom te betreuren zijn, als wij daar niet voor over hadden (lett. als wij daarvoor niet naar een kapitaal uitzagen). Wij moeten in den strijd onze gedachte fixeeren, onze reine gedachte richten naar (lett. doen hangen aan) den god, den grooten Wīrabhadra, het voorwerp van vereering in (den strijd als) de offerplaats (voor de helden); als brandstof gebruiken wij het lijk van den vijand en als volmaakte, voorname offeranden het bloed en de hersenen.

Dit citaat vestigt onze aandacht op een godheid, die tot dusverre in het Oud-Javaansche Çiwaïtische pantheon onbekend is gebleven: Wīrabhadra. Deze god is, volgens Ziegenbalg [1]) een zoon van Çiwa, en neemt in het pantheon van Zuid-Indië een voorname plaats in. De beschrijving van zijn uiterlijk doet tot in bijzonderheden sterk denken aan den Singasarischen Cakra-cakra, thans te Leiden.

Ik meen, dat het bovenstaande voldoende duidelijk zal hebben gemaakt, dat het O. J. R. zeer sterk Çiwaïtisch is gekleurd.

In het reeds genoemde boek van Dr. Stutterheim, Aanmerking 89, vindt men aangaande de dateering van het gedicht twee plaatsen, die, als ik ze goed

---

[1]) *Genealogie der malabarischen Götter*, blz. 164 vlg. Deze beschrijving klopt niet met de afbeelding bij KRISNA SASTRI, *South-Indian images of gods and goddesses*, fig. 100 en 101; Vergelijk echter de beschrijving op blz. 115.

begrepen heb, met elkander in strijd zijn. In het begin van de Anmerkung staat: „Der Vergleich der Sprache des Gedichtes mit der Inschriften kann höchstens zu irreleitenden Resultaten führen, da die letzten (de inscripties dus) sich gerne, genau wie bei uns (in de Nederlandsche- en/of Duitsche taal) einer altertümlichen Kanzleisprache bedienen".

Uit deze woorden kan worden afgeleid, dat de kakawins volgens Dr. Stutterheim in taal van de oorkonden verschillen. En het verschil is dit, dat de inscripties zich gaarne van een ouderwetsche kanselarijtaal bedienen, de gedichten echter niet. M. a. w. de inscripties zijn in taal archaïstisch en de kakawins niet. Maar aan het slot van deze Anmerkung leest men: „Die Sprache als ein Kriterium für genaue Datierung zu betrachten, ist ebensoweinig möglich als ein Vergleich mit den Urkunden, denn auch in den Kakawins sind Archaismen gang und gäbe". Ik lees uit deze woorden, dat de kakawins in taal van denzelfden aard zijn als de oorkonden, terwijl vlak daarboven gezegd is, dat zij daarin juist van elkander verschillen. Wordt er wellicht verschil gemaakt tusschen „altertümlichen Kanzleisprache" en Archaïsmen? Dan ontgaat mij dit verschil ten eenen male. Maar hoe dit ook zij, ik geloof dat we met opmerkingen van de bovengeciteerde soort geen stap verder komen. Ik zou wel eens willen weten, waarom het wél mogelijk is Nederlandsche gedichten van verschillenden ouderdom op grond van hun taaleigen te dateeren en hun plaats ten opzichte van oorkonden en andere geschreven bronnen aan te wijzen (hoewel in al die schrifturen toch ongetwijfeld ook archaïsmen voorkomen!) en dezelfde methode plotseling „zu irreleitenden Resultaten" zou moeten voeren wanneer zij wordt toegepast op Oud-Javaansche gedichten en oorkonden, welker taal nochtans in niet mindere mate dan het Nederlandsch een historischen ontwikkelingsgang heeft doorgemaakt. Had Dr. Stutterheim geschreven, dat bij den tegenwoordigen stand

onzer kennis, de taalvergelijking een onzeker middel tot dateering is, we zouden er vrede mede hebben. We teekenen er echter protest tegen aan, dat hij de deugdelijkheid van het middel in beginsel in twijfel trekt.

Ik wil nu eenige andere bijzonderheden, die kenmerkend zijn voor het O. J. R. naar voren brengen, om het verschil van dit gedicht met de overige duidelijk in het licht te stellen. Vooreerst het *begin.*

In tegenstelling met de andere gedichten in het bijzonder en met de Oud-Jav. werken in het algemeen begint het O. J. R. direct met het verhaal: Hana sira ratu dibya rĕngön enz. enz.

De Arjuna-wiwāha heeft daarentegen twee strophen gewijd aan de manggala, d.i. een soort heilwensch als aanhef van een werk. Het eigenlijke verhaal begint in dit gedicht eerst met den tweeden regel van strophe 2.

In de Smaradahana begint het verhaal met de 8e strophe (eigenlijk met de 5e, omdat strophe 3 en 4 gedecideerd onecht zijn, terwijl strophe 5 twijfelachtig is).

Het Bhārata-Yuddha opent het verhaal met de 8e strophe (eigenlijk met de 7e, omdat het stuk bestaande uit de laatste drie voeten van 6 en den eersten voet van 7 een hinderlijke inlassching vormt, hoewel dit stuk door Prof. Kern mede vertaald is in zijn artikel: „Een en ander over koning Jayabhaya" in de Bijdr. dl. 73, (1917) blz. 499.

In het Bhomakāwya vangt het verhaal aan met de 3e strophe. (Strophe 2 doet eenigszins vreemd aan).

In den Arjuna-wijaya begint het verhaal met den 2en voet van strophe 5, terwijl de Sutasoma met den 2en voet van strophe 4 begint.

Dit zijn met de Nāgarakrĕtāgama de meest bekende kakawins.

Wat betreft de proza-werken, men kent het Ādi- en Wirāṭaparwa; deze werken hebben evenals de Oud-Jav. Uttarakāṇḍa, een manggala.

Indien het O. J. R. nu werkelijk op een proza-omwerking als de drie hiervoren genoemde proza-werken terug ging, dan zou men aan het begin toch wel een manggala of een overblijfsel ervan verwachten. Want aan een moedwillige weglating van die manggala, waarin de regeerende koning, i. c. Dharmawangça-Tĕguh verheerlijkt wordt, kan niet gedacht worden. Immers de vergelijking met andere kakawins doet duidelijk zien, dat de afschrijvers eerder de neiging hebben iets toe te voegen dan weg te laten.

Ook wat betreft het *slot* draagt het O. J. R. een eigen karakter. Dit slot luidt in het O. J. R. als volgt:

jaya parameçwarātiçaya çakti nāthanikanang jagattraya kita.
praṇata hatingku nitya ri sukunta tātan alupā lanā matutura.
ikana phalāni bhaktini hatingku rāt ya ta tumūta bhaktya ri kita.
kalawan iki ng subhāṣita-kathā sabhākĕna rĕngön rasanya subhaga.

sākṣāt manmatha çīla sang raghusutāmĕnuhi wiṣaya-dharma ring sarāt.
ngkān rāmāyaṇa bhadrawādanira mogha mawangi rumĕsĕp tĕke hati.
sang yogīçwara çiṣṭa, sang sujana çuddha manahira huwus mace sira.
byaktāwās ucapanta ring julung-adhomuka pinaka nimittaning lĕpas.

yekī kāraṇaning hulun tumura sotani caritanirāñ-janapriya.
mahyun moliha lābha pāwana tumirwa guṇanira sang ārya paṇḍita.
tustusning kajanānurāganira ring bhuwana saphala dibya sanggrahan
deni wwang tunabuddhi tanpa hamĕngan palar apulih ahĕlya koçala.

kṣama sahana-hana sujana kuçala saphala pinuji pinaraga sinaguṇa.
nghulun ikana hulunani kita ta mangalapa ta guṇa pala-palar umungupa.

apan ika sang atiçaya guṇanira ta pinaka guru mamuhara kalĕpasĕn.

kusuma surabhi ya paḍanira manulari wangi suyaça satata suci marūm.

Ter wille van hen voor wie het Oud-Javaansch niet erg duidelijk is, volge hier een poging tot vertaling van het bovenstaande.

Heil zij U, o Parameçwara (een woordspeling aanduidende zoowel Rāma als Çiwa) den zeer machtigen koning der drie werelden. Aan uwe voeten richt ik steeds mijn innerlijke devotie; ik vergeet het nooit en zal er steeds aan denken. Moge de aanhankelijkheid van mijn hart (jegens U) als vrucht hebben dat ook de wereld mede U gehoorzaam zij. En moogt gij aan dit verhaal met schoone woorden algemeene bekendheid geven opdat de heilzame inhoud ervan worde gehoord.

De aard van Rāma in het geven van geloofsbevrediging aan de wereld is gelijk aan dien van Kāma (in het geven van sexueele bevrediging aan de schepselen). Vandaar dan ook dat de aangename woorden van het Rāmāyaṇa vanzelf „geurig" zijn en in het hart doordringen.

Het hart van den Yogīçwara komt tot rust en dat der goede lieden wordt rein zoodra zij het Rāmāyaṇa gelezen hebben. Stellig zal Uwe [1]) definitie van wat noodlottig is en van het tegenovergestelde ervan, duidelijk zijn, hetgeen een voorteeken is van (het bereiken van) het volmaakte.

De reden waarom ik het ideale van wat in zijn lotgevallen verhaald wordt — nl. dat hij (Rāma) van ieder (goed) mensch een vriend is — naar voren breng, is deze, dat ik dan als winst moge krijgen: loutering om de edele paṇḍita's in hun deugden te kunnen navolgen. Het is zeer nuttig en heilzaam dat de (vallende) druppeltjes van hun door-de-menschen-geliefd-worden in deze wereld worden opgevangen door hen, die zeer weinig verstandig zijn, opdat (hun verstand) betere met als gevolg: gezondheid.

---

[1]) De dichter spreekt hier tot den lezer van zijn gedicht.

Vergeef mij, o alle goede menschen (met) gezond (verstand), menschen die niet voor niets geprezen en als volleerd en deugdzaam erkend worden. Ik zou uw dienaar willen wezen bij het beoefenen van deugden opdat (mijn talent) ontluike. Immers het nemen tot guru van hen, wier deugden onbegrensd zijn, leidt tot de volmaaktheid. Zij (d. z. menschen met onbegrensde deugden) zijn gelijk aan geurige bloemen, die haar geur (aan anderen) meedeelen (en toch zelf) steeds roemrijk, rein en geurig blijven.

Eenige onontbeerlijke toelichtingen laat ik hier volgen.

Omtrent het woord *julung-adhomuka* verspreiden de woordenboeken geen licht. Ik vat op *julung* = noodlottig en *adhomuka* = het tegenovergestelde ervan (lett. onderst boven). De voet waarin dit woord voorkomt zou heel eenvoudig weergegeven kunnen worden met: Gij kunt dus het slechte duidelijk onderscheiden van het goede [1]), hetgeen een voorteeken is van (het bereiken van) de volmaaktheid.

Tumura is van *tur*, waarvan *tur-tur* een verdubbeling is, die regelmatig tot *tutur* geworden is.

Pinaraga is van *paraga*, dat in het Glossarium ontbreekt en in de Woordenlijst van een vraagteeken voorzien is. Het is een verbastering van het Sanskrit *parāga* = volleerd; *pinaraga* beteekent dus: als volleerd erkend.

Umungupa is van *ungup* = een weinig uitkomen. De verklaring van dit woord in de Woordenlijst met gluren is minder juist.

Beschouwen wij nu dit slot van het O. J. R. dan springt het verschil met dat der andere gedichten direct in het oog. Immers de aanroeping van de godheid, waarop de keuze van den dichter (toevallig) gevallen is, geschiedt in de andere gedichten hierboven genoemd benevens in de Wrĕttasañcaya geheel bij het begin en wel als manggala. Het O. J. R. doet dit daarentegen geheel achteraan en begint zooals boven reeds gezegd is, direct met het verhaal. Dit verschil in behandeling van begin en slot geeft ons o.i. reeds voldoende aanleiding om het O. J. R. te beschouwen als behoorend bij een andere groep dan die van de Arjuna-wiwāha

---

[1]) Of: het kaf van het koren scheiden.

e.a. en er een aparte plaats aan toe te kennen, afgescheiden van al de andere kakawins [1]).

Dit o. i. niet te miskennen verschil doet als vanzelf de vraag rijzen, of het van geografischen dan wel van chronologischen aard is. Alvorens hier evenwel nader op in te gaan, willen we liever de aandacht vestigen op de *verdere eigenaardigheden*, die het O. J. R. buiten de Arjuna-Wiwāha-groep plaatsen. Wij beginnen met de *Ārya-maat*.

Voor zoover mij bekend, is het gebruik van deze maat in den geheelen Archipel alleen gevonden op steen-inscripties en wel uitsluitend in het Sanskrit, nl.

1. De inscriptie van Kĕdah, jaartal — 400 A. D. (Kern. Verspr. Geschr. deel III, blz. 257).
2. De inscriptie van Kutei no. 1 jaartal als boven (Ibid. dl. VII, blz. 57).
3. De inscriptie van Kalasan jaartal 701 Çaka (T. B. G. dl. XXXI (1885) blz. 240 vlgg.).
4. De inscriptie van Kĕloerak jaartal 704 Çaka (T. B. G. dl. LXVIII (1928) blz. 1 vlgg.).
5. De inscriptie van Pèrèng jaartal 784 Çaka (Verspr. Geschr. dl. VI, blz. 279 vlgg.).
6. De steen van Dakṣa jaartal 837 Çaka (Ibid., dl. VII blz. 225).
7. De z. g. Minto-steen (eig. inscriptie van Wawa) jaartal 846 Çaka (Ibid.)
8. De steen van Calcutta jaartal 963 Çaka (Ibid. blz. 83).

Het eenige werk buiten de inscripties, waarin de Ārya-maat voorkomt, is juist het O. J. R. en wel op twee plaatsen: Sarga I, 1-60, waarvan 12, 14, 20 en

[1]) Dat de „groep"-O. J. R. voor zoover bekend, slechts door dit eene gedicht vertegenwoordigd wordt, tegenover de groep- Arjuna-Wiwāha, is natuurlijk louter toeval. Ook het feit, dat het O. J. R. is bewaard gebleven, is niets anders dan toeval.

35 Upagīti zijn [1]) en de rest Udgīti. [2]) De andere plaats in het O. J. R. waar de Ārya-maat voorkomt is Sarga VII, 72-75; deze zijn alle Udgīti. Ook hier weer vragen we ons af, waaraan de uitzonderingspositie van het O. J. R. toegeschreven moet worden. Het antwoord moge ik nog een oogenblik schuldig blijven, totdat alle factoren die in het geding gebracht zullen worden, de revue gepasseerd hebben.

Wij willen er terloops nog op wijzen, dat de Ārya-maat zeer ingewikkeld is. Het aantal lettergrepen van iederen regel van deze maat is immers niet vast. Het is daarom geen wonder, dat de Javanen, die na de invoering van den Islām op Java ten aanzien van de oude geschriften geen piëteit meer bezaten, deze maat in het O. J. R. tot iets anders hebben gemaakt, nl. tot een versmaat die nog in het bereik ligt van het bevattingsvermogen der Javanen. Op deze wijze heeft het bedoelde stuk van het O. J. R. op Java geschreven dan ook allerlei verminkingen ondergaan, zooals weglatingen of toevoegingen van lettergrepen om er een vierregelig vers van te maken met een gelijk aantal syllaben in ieder vierel [3]). Hoe groot de corrupties zijn hierdoor ontstaan kan men zich nauwelijks voorstellen. Het is daarom wel niet overdreven te zeggen dat de Javaansche Kawi-handschriften in het algemeen onbruikbaar zijn [4]).

Anders is het geval met de Balineesche. Deze zijn (en worden?) afgeschreven met een soort religieuzen eerbied zoodat de afschrijvers bang zijn een fout te maken,

---

[1]) Zie WEBER, *Über die Metrik der Inder*, blz. 303.

[2]) Zie COLEBROOKE, *Miscellaneous Essays* II blz. 74, waar men N. B. leest: The Ārya metre is very frequently employed bij Indian poets . . . .

[3]) Zie WINTER, *Jav. Zamenspraken* I[3]. blz. 310.

[4]) Vandaar het uitnemend belang van de blijkens *Oudh. Versl.* 1930 pag. 48 door Dr. GORIS op Bali aangetroffen oude lontarbladen in Madjapait-schrift, geheel overeenkomstig de oorkonden op koper uit die periode, waaromtrent ik met groote belangstelling nadere gegevens tegemoet zie.

laat staan dat ze den tekst moedwillig wijzigen. Dat er niettemin fouten zijn gemaakt is menschelijk.

Men zou tegen het bovenstaande kunnen aanvoeren dat er in de Oud-Javaansche gedichten toch interpolaties en dgl. aan te wijzen zijn. Is dat dan niet in strijd met de piëteit ten aanzien van de bedoelde geschriften? Zeker; en die interpolaties moeten afkomstig zijn van halfbakken dichters, die niet in staat waren eigen gedichten te produceeren, doch die van anderen gingen verknoeien. En het is juist deze halfbakkenheid die overal en ten allen tijde nadeelig is voor de maatschappij.

De Balineesche Mss. nu geven ons een vrij goed bewaarde lezing van het gedicht ondanks de opeenvolging van afschrijven in den loop van . . . . . . ca. 1000 jaar. Wij zijn Prof. Kern zeer grooten dank verschuldigd voor de accurate verzorging van de uitgave. In de oogen van den Javaan is hij de hersteller van den Javaansch-Balineeschen tempel-op-lontar, een tempel, die voor eeuwig spreekt tot hen, die zijn taal verstaan. Maar niet minder zijn wij aan de piëteit der Balineezen t.a.v. hunne oude geschriften, die feitelijk ook de onze zijn, verplicht. Immers ware het bedoelde stuk in Ārya door de Balineezen op dezelfde wijze behandeld als door de Javanen, dan zou er stellig geen sterveling meer gevonden worden, in staat de corrupties te herstellen. En dit stuk in de uitgave dwingt ons respect af zoowel voor de metrische onberispelijkheid als voor de grammatische zuiverheid, zoodat het aan duidelijkheid niets te wenschen overlaat.

Waar ondanks de zeer ingewikkelde Ārya-maat nog een dergelijke, schitterende lezing te verkrijgen is, kunnen wij er op aan, dat de lezing van het O. J. R., zooals die nu gedrukt voor ons ligt, betrouwbaar genoeg is om er linguistische beschouwingen op te baseeren. Immers de maat, in het bijzonder de Ārya en voornamelijk de zin (de beteekenis) zijn voor ons een niet licht te overschatten waarborg voor de betrouwbaar-

heid ervan. Dit acht ik noodig terloops (doch niet zonder nadruk) te zeggen in verband met de aanmaning van Dr. Pigeaud in zijn reeds genoemde Djawa-artikel. Voor mij zijn de phonetische gegevens van het O. J. R. op meer dan een grond uiterst betrouwbaar, hoewel wij de waarschuwing van Dr. Pigeaud volgaarne ter harte nemen. [1])

Hierboven hebben wij reeds gelegenheid gehad een gedeelte van den bouw van het O. J. R. nl. het begin en het slot, in beschouwing te nemen. In het ondervolgende willen wij nog een enkel woord wijden speciaal aan dezen *bouw in het algemeen*. Prof. Berg schrijft in zijn Inleiding op blz. 54: „De kakawin (nl. het O. J. R.), die uit 26 zangen bestaat is . . . . . ." enz. Verder op blz. 57: „Sanskrit kāwya's en Oud-Javaansche kakawins bestaan uit een aantal zangen; men begint een nieuwen zang doorgaans, wanneer men overgaat tot het gebruik van een andere versmaat. In het algemeen wisselt men vrij vaak van versmaat, zoodat het aantal zangen in een kakawin gewoonlijk nogal groot is. Het komt echter in de O.-J. Rāmāyaṇa telkens voor *dat de dichter in den loop van een zang van versmaat wisselt*". Het door mij gecursiveerde stuk is een contradictio in terminis. Immers in den loop van een zang kan men — met betrekking tot de Oud-Javaansche kakawins — niet van versmaat verwisselen, noch kan men van een maat verwisselen zonder verandering van zang. De begrippen zang en versmaat

[1]) Op blz. 74 van zijn Proefschrift schrijft BRANDES aangaande het O. J. R. het volgende: „No. 2201 der Leidsche Bibliotheek. Hoewel het H. S. van betrekkelijk jonge dagteekening is (Çaka 1729), is de spelling, waarin het geschreven is, in sommige opzichten zelfs ouderwetscher dan die der Kawi-platen, enz. enz. . . . . . Reeds deze feiten alleen moeten ons in dit H. S. een groot vertrouwen inboezemen, want daaruit blijkt dat het een copie is van een ander bijzonder deugdelijk H. S., waarin de traditie getrouw bewaard bleef", enz. Zie nog de voor het O. J. R. belangrijke uitlating van BRANDES op de volgende bladzijde (75) van zijn Proefschrift en in zijn Tjandi Singasari en Panataran blz. 14.

zijn in de Oud-Jav. kakawins gewoonweg niet van elkaar te scheiden; zij zijn benamingen van een en hetzelfde ding. We veroorloven ons hier een korte uitwijding.

Voor zoover bekend, is het O. J. R. het eenige gedicht, dat niet in zangen verdeeld is, doch in sarga's. Prof. Kern zegt reeds in zijn Voorrede: „Zooals men zien zal, heb ik mij aan de oorspronkelijke indeeling van 't gedicht in sarga's gehouden en aan de strofen in elke sarga een doorloopend nommer gegeven. De Baliërs nemen aan dat bij elke verandering een nieuwe Zang, Kidung, begint. Indien dit juist was, zouden er ettelijke Zangen van één strofe bestaan, hetgeen een ongerijmdheid is. Verandering van maat in een Sarga of Adhyāya of hoe anders de afdeelingen van een groot gedicht heeten, is in de Indische geschriften niets ongewoons."

De opvatting van de Baliërs, dat bij elke verandering van versmaat een nieuwe zang, kidung, (dus een afdeeling) begint, is volkomen juist voor zoover het geldt gedichten van de groep van de Arjuna-wiwāha. Geheel verkeerd is zij echter ten aanzien van het O. J. R., omdat dit gedicht een andere groep vertegenwoordigt. Er is hier dus weer een niet gering verschil te constateeren tusschen het O. J. R. en de groep-Arjuna-wiwāha. Waaraan moet dit worden toegeschreven? „De mogelijkheid bestaat ook", aldus Prof. Berg t. a. p. „in verband met Dr. Poerbatjaraka's hierboven reeds vermeld onderzoek naar den ouderdom van de O.-J. Rāmāyaṇa, dat deze kakawin een oudere of andere school vertegenwoordigt en dat daaruit de afwijkingen te verklaren zijn". Dus weer de kwestie chronologie of geografie.

Intusschen willen wij even nagaan hoe de benaming „Zang" i. p. v. „Sarga" burgerrecht heeft verkregen. Hieraan is de Inhoudsopgave van de Verspreide Geschriften, die van „Zang I-VI van het Oud-Javaansche Rāmāyaṇa in vertaling" spreekt, mede schuldig. [1]) Maar

[1]) Eigenlijk reeds in de *B. K. I.* 73.

leest men de inleiding van de vertaling van Zang (lees: sarga) VI, dan zal die vergissing wel direct opvallen en deze had in jongere werken wel verbeterd dienen te worden. Berg's Inleiding neemt deze vergissing echter argeloos over.

In gedichten van de Arjuna-wiwāha-groep staat iedere zang om zoo te zeggen op zich zelf. In deze gedichten staan de zangen, hetzij lang of kort, gelijkwaardig naast of onafhankelijk van elkaar. Men zou een gedicht van deze groep zonder eenig bezwaar kunnen vergelijken met Balische tempels, rechtstreeksche voortzetting als zij zijn van de Oost-Javaansche tempels van het Panataran-type. Ieder groote afdeeling had ergens apart kunnen staan, zonder dat het grondplan van iedere afdeeling in het gedrang komt.

Niet aldus is het gesteld met het O. J. R. Minstens twee „zangen," vormen één sarga. Met andere woorden: iedere Sarga is door den dichter geconstrueerd volgens een vast plan. Is dit op zich zelf niet reeds merkwaardig genoeg om het met den bouw van de Midden-Javaansche tempels te vergelijken? Voor de duidelijkheid geef ik hierachter als bijlage II een doorloopende opgave der zangen in het O. J. R. met vermelding van de namen der versmaten voor zoover zij mij bekend zijn.

Welnu, gaat men iedere sarga na, dan ontwaart men al heel spoedig, dat van de 26 sarga's er slechts één (zegge één) is die geen slotzang heeft, m. a. w. die slechts uit één zang bestaat. Deze sarga is de 5de, die uit 89 strofen van de Mālinī-maat bestaat.

Het O. J. R. bevat dus op de 26 sarga's er slechts één die de indeeling van de Arjuna-wiwāha-groep nadert, nl. één zang die tegelijkertijd één deel is van het gedicht. Deze indeeling is in de jongere gedichten, zooals men weet, de gewone. Men zou dus kunnen veronderstellen, dat de 5de sarga van het O. J. R. — afgescheiden van eventueel andere Voor-Indische modellen — het prototype van de indeeling der latere Oud-Jav. gedichten is, nl. in zangen.

De andere 25 sarga's nu hebben alle een slotzang die in de meeste gevallen ten hoogste uit drie strofen bestaat. Uitzondering zijn:

a) de 13de sarga, die uit 18 strofen Rucira en 79 dito Wangçastha bestaat. Hiervoor weet ik geen verklaring te geven, evenmin voor de 18de sarga, die een slotzang heeft van 8 strofen van de Çikariṇī-maat. Men zie echter beneden, het citaat uit Colebrook.

b) de 16de sarga; deze heeft een slotzang van 7 strofen in Prabhā-maat. Maar wie nauwkeurig leest en de zaak goed verstaat, kan direct voelen, dat strofe 43 t/m 46 een later invoegsel is. Weliswaar is dit stuk door Dr. Juynboll niet als zoodanig gevoeld, hetgeen blijkt uit zijn vertaling [1]), maar dit doet hoegenaamd niets af aan onze bevinding. Wanneer men strofe 42 doorleest met overslaan van het hierboven als invoegsel gesignaleerde stuk, zoodat men na 42 direct doorgaat met 47, dan voelt men reeds bij de vertaling, niet eens bij den tekst, dat de opsomming van vruchtennamen in dit stuk gerust kan worden gemist op grond van den geest van strofe 47. Immers na de woorden: „De boomen waren dicht opeen (beter: vruchtdragend of beladen met vruchten) hunne vruchten waren rijp", had eerst de opsomming van de namen dier vruchten moeten komen. Hier is die opsomming beslist niet op haar plaats, ja hinderlijk. In het algemeen kan worden gezegd, dat wanneer men in het O. J. R. een opsomming voor zich heeft, hetzij van namen van dieren hetzij van vruchten, zooals hier het geval is, men groote kans heeft met een interpolatie te doen te hebben. [2])
Hierdoor zullen ook andere interpolaties in het O. J. R. kunnen worden herkend.

Voor de herkenning van een geïnterpoleerd stuk zijn verder de woorden van den tekst zelf natuurlijk van groot belang.

---

[1]) *B. K. I.* 83, 1927, blz. 502.

[2]) Vergelijk *B. K. I.* dl. 83, 1927, blz. 490—491, de tusschen [ ] geplaatste nummers.

Zoo ook de tekst van het slot van deze sarga. De 42ste strofe eindigt met *kěnas yalayū* en de 47ste begint met *kayu-kayu*. Welnu de opeenvolging van gelijkluidende lettergrepen is eene zoo geliefde en zoo vaak voorkomende figuur, dat hierin ook eene duidelijke aanwijzing gelegen is, dat 43 tot en met 46, welke het eerste *yu* van de beide volgende scheiden, zijn geïnterpoleerd. De bewoordingen van den tekst steunen dus zeer krachtig onze opvatting, dat de 47ste strofe oorspronkelijk bij de 42ste aansloot, en maken het voor ons zeker, dat deze sarga oorspronkelijk dus ook een slotzang van slechts drie strofen gehad heeft.

c) Ook sarga 17 heeft een slotzang van meer dan drie strofen; er zijn er nl. 5 van de Mālinī-maat. Voor het constateeren van het feit dat de laatste vier strofen van deze sarga een later toevoegsel zijn, behoeft men den tekst niet eens grondig te verstaan; men kan hier volstaan met de vertaling van Dr. Juynboll te raadplegen. Wie goed ziet en met verstand leest kan direct voelen dat het stuk in de vertaling beginnend met: „Er is een gevangene vrouw" enz. niet in orde is. Er heerscht hier een verwarring tusschen de personen. Want wie wordt hier bedoeld met „de godin" en wie is „zij" in „Zoo sprak zij" van strofe 135; en wie is „ik" in „zeg ik" van de volgende strofe? Dat dit stuk wartaal bevat staat vast, waaruit weer volgt dat de laatste vier strofen van sarga 17 niet oorspronkelijk zijn en de slotzang hier slechts uit één strofe bestaat.

Het bovenstaande kort samenvattend, meenen wij te mogen constateeren, dat alle 26 sarga's op drie na een slotzang van hoogstens drie strofen bezitten. Wij vragen ons nu af: Is deze eigenaardige indeeling, of wil men: de bouw van het O. J. R. een eigen vinding van den dichter of berust zij op een traditie? Slaan wij voor de beantwoording van deze vraag Colebrook blz. 98 op dan lezen wij het volgende: „In the best (let wel: the best) Sancrit poems, as those of Cálidása, Bhárávi Sríharsa, Mágha &c. the poet usually adheres to the same, or at least to similar

metre, throughout the whole of the canto; excepting towards the close of it, where the metre is usually changed in the last two or three stanzas, apparently with the intention of rendering the conclusion more impressive. Sometimes, indeed, the metre is more irregular, being changed several times within the same canto, or even altering with every stanza". In een noot op dezelfde blz. zegt Colebrook nog: „Writers on rhetoric (as the author of the Sáhitya darpána and others) lay it down as a maxim, that the metre and style should in general be uniform in each canto: but they admit occasional deviations in regard to the metre".

Nemen wij nu het O. J. R. nauwkeurig door, dan valt niet te loochenen, dat de dichter deze echt-Voor-Indische voorschriften stipt volgt. Van het O. J. R. is het dus alleen de taal met nog enkele kleinigheidjes, die Javaansch is. De bouw en de versmaten zijn volkomen Hindusch. In dit verband moge ook gewezen worden op de studie van Aichele: De vorm der Kawi-Poëzië (Djawa XI, 1931), waarin schrijver tot hetzelfde resultaat komt met betrekking tot redekundige figuren.

Hierboven hebben wij trachten aan te toonen dat de Āryamaat een onvervalschte tjap-Hindu is; de bouw van het O. J. R. dwingt ons het echte Hindu-karakter van het gedicht te erkennen. Maar er is er nog meer, dat het O. J. R. dichter bij de Hindu's trekt dan bij de Javanen, nl. de andere versmaten, die daarin zijn toegepast. Het zou ons te ver voeren als wij die versmaten één voor één gingen bespreken. De belangstellende lezer wordt hiervoor verwezen naar Bijlage III, waar hij het noodige vindt over de in het O. J. R. gebezigde versmaten. Wij bepalen ons hier tot de strikt noodige en beginnen met terug te komen op de bewering van Dr. Goris, dat het stuk, waarin de Oud.-Javaansche hoogwaardigheidsbekleeders worden genoemd, in proza zou zijn en „daarom ook als door-

loopend proza afgedrukt". Bijlage III (Sarga XXVI 22—24) doet ons zien dat het bedoelde stuk in de Daṇḍakamaat is. Van deze versmaat zegt Colebrook: A class of metre which admits an inordinate length of the verse, is known under the general designation of Dandaca. The verse may consist of any number of syllables, from twenty-seven to nine hundred and ninety-nine; and the specific name varies accordingly. The construction of the metre requires that the first six syllables be short, and the remainder of the verse be composed of cretic feet; . . . . ". Dat is dus ◡ ◡ ◡ | ◡ ◡ ◡ | — ◡ — | — ◡ — | enz. enz. Vergelijkt men dit schema met de bewuste plaats in het O. J. R. dan sluit het . . . . . als een bus.

Er is in het O. J. R. nog een stuk van ruim 1 $^1/_2$ blz., hetwelk de lezer licht voor proza zal houden. Dit is sarga XXVI, 25, (blz. 312 — 313 van de editie). Ook dit stuk is niet in proza, doch in poëzie en de naam van de versmaat, die hier gebruikt is, is eveneens Daṇḍaka, doch van een geheel andere constructie. Ziehier wat Colebrook omtrent deze versmaat zegt: „A verse consisting of any number of anapaests within the limitation abovementioned, is also comprehended under this general designation; . . . . ." Deze maat is dus een veelvoud van ◡ ◡ —. Vergelijkt men dit schema'tje met onzen tekst, dan komt het ook alweer precies uit.

Een andere versmaat die hier besproken dient te worden, is de z. g. Jagatpramudita = no. 80 van de Wrĕttasañcaya. Naar aanleiding van dezen naam merkt Prof. Kern op bedoelde plaats in laatstgenoemd werk het volgende op: „Wat hier Jagatpramudita heet, komt noch in K(edara) noch in P(inggala) voor. Warāhamihira evenwel geeft er een voorbeeld van in 't 104de Hoofdstuk zijner Bṛhat-sanhitā en noemt het Wīralalita. 't Leerboek der prosodie door Utpala aangehaald kent dezelfde maat onder den naam van Lalita. C(olebrook) eindelijk noemt ze Dhīralalita, klaarblijkelijk eene variant van Wīralalita". In het O. J. R. nu heet

die zelfde maat op de eene plaats Prawīralalita (sarga XX, 75) en op de andere Wīralalita (sarga XXI, 144). Zooals men ziet staat het O. J. R. dus dichter bij de Voor-Indische gegevens dan bij de Javaansche, i. c. de Wrĕttasañcaya. Waaruit kan de naam Jagatpramudita nu ontstaan zijn? 't Is m. i. niet geheel onmogelijk dat het O. J. R. zelf de oorsprong ervan is. Immers het stuk beginnend met XXI, 153 en eindigend met 159 is in Prawīralalita-maat. En de laatste regel van dit stuk luidt:

rāma namo'stu nāthanikanang jagatpramudita. [1])

Waar in den regel de naam van de maat in de Oud-Jav. gedichten in het laatste woord van den zang genoemd wordt, [2]) zoo is het licht te begrijpen dat jagatpramudita, dat oorspronkelijk geen versmaatnaam is, door den dichter van de Wrĕttasañcaya als zoodanig is opgevat en aanleiding heeft gegeven tot het ontstaan van dezen nieuwen naam. Is deze veronderstelling juist, dan moet het O. J. R. ouder zijn dan de Wrĕttasañcaya.

En nu mogen we wel eens recapituleeren, wat we in de voorafgaande bladzijden omtrent de tegenstelling tusschen het O. J. R. en de Arjuna-Wiwāha-groep hebben opgemerkt. Het bleek, dat onze dichter grondig bekend was met het Sanskrit; verder, dat het begin en slot van het O. J. R. verschillen van dat der andere kakawin's, terwijl slechts hier sarga's voorkomen, onderverdeeld in zangen, tegenover de andere kakawin's, die verdeeld zijn in zangen, welke gelijkwaardig naast elkaar staan. Slechts het O. J. R. kent de zgn. slotzangen en bezigt versmaten als ārya en andere, niet meer bekend in de kakawin's van de Arjuna-Wiwāha-groep,

---

[1]) Vergelijk voor het benoemen van een vers: WEBER, blz. 171.

[2]) Deze gewoonte vindt men nog toegepast bij de z. g. eerste omwerking der O. J.-gedichten, i. e. de Bratajoeda of Rama djarwa sĕkar agĕng.

doch wel in oorkonden tusschen 400 en ruim 1000. Dit alles in den nauwsten samenhang met de „orthodoxe" Hindu-verskunst.

Onder deze omstandigheden te beweren, dat het Rāmāyaṇa, deze eenzame nazaat van zuiveren Hindubloede in Javaansche kleeding, toch heusch niet zoo oud is en dateert uit een tijd zoo recent als de twaalfde eeuw, is een moedwillig veronachtzamen van het voor de hand liggende en een grijpen naar het onwaarschijnlijke en . . . . onbewijsbare.

Mocht men de tusschen het O. J. R. en de andere kakawin's gapende kloof geografisch willen zien, dan moet aan die andere kakawin's Oost-Java nu eenmaal toegewezen worden en blijft voor het O. J. R. slechts Midden-Java over. Deze geografische scheiding is evenwel tegelijkertijd een chronologische opeenvolging, waarbij Midden-Java voorafgaat aan Oost-Java.

Trouwens ligt het niet voor de hand na het boven opgemerkte dat een in alle opzichten nog zóó ongeëvenaard nauw aan de Hindupraktijk en -theorie aanknoopend werk ook gesteld moet worden op een plaats en in een tijd, die hiervoor het eerst in aanmerking komt: Midden-Java tijdens, of (liever nog) vóór Siṇḍok?

Nu zullen we wagen het O. J. R. taalkundig te onderzoeken. Uit den aard der zaak zal dit onderzoek hier niet dieper gaan dan noodig is voor de dateering van het gedicht. Wij beginnen met de zgn. *vervoegde werkwoordsvormen*, waarvoor de volgende stelregel geldt: hoe minder vervoegde werkwoorden een Oud-Javaansch werk bevat, hoe jonger het moet zijn.

In het O. J. R. nu is het gebruik van deze vervoegde werkwoorden nog levend, nog frisch. [1]) In het Adi- en Wirāṭaparwa en ook in de Uttarakānda, welke alle drie vervaardigd zijn onder koning Dharmawangça-Tĕguh, is dit gebruik reeds aan het tanen. In de

[1]) Vergl. Dr. ESSER in *Feestbundel Kon. Bat. Gen.* I.

Arjunawiwāha en de latere werken komen de vervoegde werkwoorden als „kunstmatig in stand gehouden" voor den dag, om later, met uitzondering van enkele vage sporen in de Javaansche taal geheel te verdwijnen.

Wie dus geen voldoende begrip heeft van de vervoegde werkwoorden, kan de taal van het O. J. R. niet goed verstaan. En wanneer men er een maal toe zal overgaan om een Oud-Jav. grammatica te maken, kan men volstaan met het geven van de grammatica van het O. J. R. Voor de rest zal het wel in orde komen. Immers ter aanvulling voor de jongere taal heeft men alleen toe te voegen de „nieuwe" persoonlijke voornaamwoorden en enkele nieuwere vormen die uiteraard niet veel in aantal zijn.

Vervolgens willen wij de aandacht vestigen op een paar woord-vormen, die tegenwoordig *krama-vormen* worden genoemd, doch die vroeger de waarde van het tegenwoordige krama nog niet hadden.

Reeds Brandes zegt in zijn Proefschrift (blz. 80), dat het Oud-Javaansch het krama in den Nieuw-Jav. zin niet kent, „d.i. het past de krama-woorden en vormen anders toe". Later zegt dezelfde geleerde in zijn Jayapattra-artikel [1]) omtrent het krama het volgende: „Wel is een krama-woord of krama-vorm, een krama inggil-woord zoo goed als een ngoko-woord goed Javaansch, maar het wetenschappelijk onderzoek van het ontstaan, de wording en de ontwikkeling van het krama en de krama-vormen brengt aan het licht en heeft dat reeds voor een gedeelte duidelijk gedaan, dat hoeveel traditioneels men ook in het krama vindt, het krama toch wel beschouwd een ziekelijk verschijnsel is, een uitwas op den eigenlijken stam van de Javaansche taal, menigwerf in hooge mate wanstaltig. . . . ."

---

[1]) *T. B. G.* 32, 1888, blz. 134, nu ook *Opstellen* I.

De vraag naar het allereerste ontstaan van dit „ziekelijke verschijnsel", zal men wel nooit kunnen oplossen, evenmin als die van het ontstaan van de meeste andere taalkundige verschijnselen, wel echter: *hoe verder?* en *waar verder?*

De krama-vorming nu komt in het O. J. R. reeds vrij duidelijk voor den dag. En we kunnen al dadelijk als stelregel aannemen, dat hoe meer krama-vormingen een Oud-Jav. werk bevat, hoe jonger het moet zijn:

In het O. J. R. vinden wij de volgende krama-vormingen.

I. a) *antĕn* voor *ari* (jongere broeder of zuster). Dit *antĕn* [1]) komt in het O. J. R., als ik goed heb geteld, 30 maal voor naast passim *ari*. [2])

b) *-antĕn* voor *-ari* in het woord *santĕn* voor *sari*. Dit woord *santĕn* komt slechts twee maal voor [3]) naast minstens 16 maal *sari* zooals het Gloss. opgeeft.

c) *-antĕn* voor *-ari* in het woord *mahantĕn* (draagstoel of paviljoentje), dat slechts één maal voorkomt. [4])
Het „ngoko" *mahari* komt in het O. J. R. zelf niet voor; 't is trouwens een zeer zeldzaam woord. Maar toch treft men *mahari* (paviljoentje) in een zeer jong werk aan, nl. Singhalanggala (lontar-Ms. B. G. no. 858 op folio 2 verso 4).

---

[1]) I 36, III 52, 55, 62, 80, 81, 83, 85, VI 34, 35, 39, 41, 52, 64, 195, VIII 197, X 18, XI 44, XII 37,42, XIX 27, XXI 89,90, XXII 13,19,24, XXIV 7, XXVI 22,45,46.
Het Glossarium geeft 14 plaatsen op.

[2]) 't Is wel jammer dat ik *ari* niet heb geteld, maar het komt zelfs meer dan *antĕn* voor. Het Gloss. geeft *ari* III 15 maal op; dit zal wel veel te weinig zijn.

[3]) XXI 89 en XXVI 25 (blz. 313 regel 8).

[4]) XXVI 22. In V. D. TUUK i. v. *mahari* (*mahantĕn*) *nyasa* Sm. 39, 2. Dit Sm(aradahana) zang 39,2 slaat niet op *mahari* noch op *mahantĕn*, doch op *nyasa*. Op deze plaats in de Smr. komt *mahari* noch *mahantĕn* voor.

II. a) *(-) antun* voor *(-) ari* in het woord *kantun* voor *kari*. Dit woord *kantun* (achterblijven) komt in het O. J. R. 12 maal voor. [1])

b) *antun* voor *ari* in het woord (u) mantun (ophouden, genezen) dat slechts drie maal voorkomt. [2])
Tellen wij het aantal van *kantun* en dat van *(u)mantun* samen, dan krijgen wij 15 maal 37 maal *-ari* I. (Zie dit woord in het Gloss.).

III. a) *-antĕn* voor *-ara* in het woord *banantĕn* dat slechts een maal voorkomt. [3])
Mogen wij V. d. Tuuk gelooven, dan zou de jongere gedaante van dit woord *walantĕn* of *malantĕn* zijn en wel een krama-vorm van het Tamil *waṅṅara*, Mal. *bĕnara*. In een sĕrat Yusup afkomstig van Palembang (?) beteekent *amalantĕn* wasschen. [4])

b) *-antĕn* voor *-ura* in *wwantĕn* voor *wwara* (er is). Het woord *wwantĕn*, dat in de jongere geschriften overheerschend is, komt in het O. J. R. slechts één maal voor, [5]) tegen een leger van *wwara's* (zie dit woord in het Gloss.).

IV. *-antĕn* voor *-ali* in het woord *paḍantĕn* voor *paḍali*. Dit woord *paḍantĕn* komt twee maal voor, [6]) doch beide keeren in stukken, die duidelijk van lateren datum zijn. Het woord *paḍali* zelf komt eveneens twee maal voor. [7])

---

[1]) I. 60; III 10; IV 28, 38; VI 165; XIV 31; XV 49; XIX 24; XXI 24, 53, 122; XXIV 3. Het Gloss. geeft 10 maal op, 8 maal bij kantun en 2 maal bij antun.

[2]) XIII 62; XXIV 70; XXVI 22.

[3]) XIV 55.

[4]) . . . . warnanĕn mangke pun Basir, tatkalanira prapti, i bumi K a n a ā n sampun, nĕhĕr kapanggih mangko, biyangipun Basir singgih, *amalantĕn* kampuhi nab-Yakup ika.

[5]) VIII 73. Een twijfelachtig woord *wanten* vindt men in XXVI 25 (blz. 312 regel 17).

[6]) IX 56 en XXV 77.

[7]) XVI 33 en XVII 118. Deze laatste plaats is twijfelachtig.

V. *-uñcang* voor *-(u)wang* in het woord *kabuñcang* voor *kabwang*. Het woord *buñcang* komt 4 maal voor,[1] terwijl *bwang* volgens het Gloss. slechts een maal.[2]

VI. *-wis* voor *-rang* in het woord *hawis*[3] voor *harang* (?) tak, Jav. *carang* = tak. Een ander woord *hawis* treft men aan in XXIII 51, maar dit is het Mal. *abis*, op (finished). En nu weet ik niet met zekerheid te zeggen of het Mal. *abis* wel een krama-vorm is van het Jav. *arang* = zeldzaam.

VII. (?) *-ntat* voor *-ri* in *wuntat*[4] voor *wuri* = achter.

VIII. (?) *-ngsul* voor *-luy* (jonger: *li*) in *wangsul*[4] voor *waluy* (wali of bali) = terugkeeren.

Hoewel er in het O. J. R. zeker nog andere krama-vormingen zijn willen wij voorloopig ons bepalen tot het bovenstaande.

Nu vragen wij ons af: heeft de dichter die krama-uitgangen zelf gefabriceerd? Onder erkenning van het feit, dat dichters en schrijvers grooten invloed uitoefenen op de taal van hun eigen volk, gelooven wij niet dat zij zich de groote vrijheid hebben veroorloofd nieuwe vormen i. c. uitgangen te creëeren.

Want als wij onze blikken richten op een ander product van den Oud-Javaanschen geest, i. c. de oorkonden, treffen wij hetzelfde verschijnsel aan. In de oorkonde van 800 Çaka, opgenomen in mijn dissertatie „Agastya in den Archipel", blz. 75 regel 9, vindt men den titel *sang talahantan*. Verder in O. J. O. VI rg. 34 een plaatsnaam *munggu antan*. Zonder eenigen twijfel is deze naam een krama-vorm van een plaatsnaam, waarvan wij den ngoko-vorm niet kennen.[5]

---

[1]) IV 74; XIX 77; XXI 167; XXII 52 (blz. 254 regel 1).
[2]) XXVI 1.
[3]) XVI 40.
[4]) Zie deze woorden in het Gloss.
[5]) Zie nog *O. J. O.* XVIII rg. 3.

Anders is het geval met den naam *kayu antĕn.* [1]) Deze naam is beslist de krama-vorm van kayu āra, [2]) zoodat wij hier voor ons hebben een *antĕn* van groep III (zie boven).

Verder vinden wij in O. J. O. XXIII (blz. 29 rg. 12 v. o.) een *watu antan.* Ook van dezen naam in zijn kramavorm kennen wij de ngoko-vorm niet met volle zekerheid. Maar men zal wel niet ver bezijden de waarheid zijn wanneer men aanneemt dat *watu antan* een kramavorm is van *watu alu* = *watu tihang.* [3]) Men ziet dat wij hier voor ons hebben een krama-vorm, die niet valt onder een van de door ons hierbovengenoemde groepen, immers *antan* voor *alu.* Toch moet deze, zooals nader blijken zal, zoo niet de oudste dan toch een van de oudste krama-vormingen zijn.

Wij willen nu eerst verder de oorkonden nagaan. Hoe jonger de oorkonden zijn hoe meer krama-vormen zij bevatten. Zoo treffen wij in de oorkonde van Dakṣa van het Sañjaya-jaar 172 (of 174), [4]) achtereenvolgens *bawantan, gawantan* en *hurantan,* zonder dat wij precies kunnen weten wat de ngoko-vorm van die namen zou kunnen zijn. [5])

Gaan wij verder en nemen wij de oorkonden van Siṇḍok, dan ontmoeten wij nieuwe gekramaïseerde namen of woorden; zoo vinden wij *lingga suntan* als naam van een wanua. [6])

Terwijl de gekramaïseerde woorden in het O. J. R. en die van de oorkonden tot dusver behandeld alle niet-Sanskrit zijn, ontmoeten wij eindelijk in Siṇḍoks oorkonden het woord *wihantan* (of: *wihantĕn*) voor het bekende Sanskrit woord *wihāra.* [7]) Dit Skt.-woord

[1]) *Oudh. Versl.* 1928 blz. 67, rg. (9).

[2]) *O. J. O.* XXII, rg. 2.

[3]) Vergelijk *Oudh. Versl.* 1925, blz. 46.

[4]) Voor de juiste dateering zie men GORIS in *Feestbundel* I blz. 203.

[5]) *O. J. O.* XXXVI, achterkant, rg. 6, 17 en 18.

[6]) *O. J. O.* XXXIX rg. 4, 7 en 15.

[7]) *O. J. O.* XLVI rg. 49; XLVII rg. 23, 25, 26 en 34; *K. O.* r. XXII b. rg. 2 en 5.

wihāra, dat hier voor het eerst in zijn krama-vorm optreedt, komt in het O. J. R. slechts een maal voor, maar dan niet in zijn krama-vorm. [1])

Wat betreft de krama-vorming IV d. i. *-antĕn* voor *-ali*, men vindt ze op een oorkonde tusschen die van Siṇḍok, [2]) en op één van Airlangga. [3]) Op de eerste treft men aan het woord *angantĕn* (achterzijde, rg. 16) en op de andere *kantĕn* (rg. 9). Zonder eenigen twijfel staan beide woorden respectievelijk voor *angali* (een rivier of kanaal maken, Mal. *mĕnggali*) en *kali* (rivier of kanaal).

Wat betreft onze krama-vorming V, in het O. J. R. *uñcang* voor *(u)wang*, vertoonen de oorkonden een hoogst eigenaardig verschijnsel. Een oorkonde bewaard in het Museum te Solo, gedateerd niet 849 doch 829 Çaka [4]) geeft *buñcang haji*. Evenzoo de reeds genoemde oorkonde van Airlangga (regel 6). Hetzelfde woord met dezelfde beteekenis vindt men verder in het Wirāṭaparwa blz. 14 regel 1. Het ngoko van dit woord op alle drie plaatsen is niet zooals men verwachten zou: *b(u)wang haji*, wat regelmatig zou zijn, doch *b(u)wat haji*. Het is dan ook dit laatste woord, [5]) dat men in het O. J. R. XII 23 vindt met dezelfde beteekenis als dat van het grootste deel der oorkonden, nl. heerendienst.

Over dit hoogst eigenaardig geval is mijn persoonlijke meening deze, dat *buñcang* voor *bwat* in stede van *bwang* een voorbeeld is van wat tegenwoordig „krama-ḍusun", d. i. het krama van den desa-man, zou worden genoemd. Immers het woord *bwat haji* of *buñcang haji* der oorkonden is toch in de allereerste plaats bestemd voor den kleinen man. En de zucht tot deftigdoenerij der plattelanders maakte waarschijnlijk het woord *bwat haji* tot *buñcang haji* in analogie van *buñ-*

---

[1]) *O. J. O.* III 70.

[2]) *O. J. O.* XLIV.

[3]) *O. J. O.* LXI.

[4]) *Oudh. Versl.* 1922 Bijl. L. en *Ibid* 1928 blz. 65.

[5]) *Bwat haji* komt voor in het Gloss. noch in de Woordenlijst!

cang = *buwang*. Het gevolg hiervan was dat de makers van de oorkonden mèt *buñcang haji*, deze uitdrukking van den kleinen man in het charter opnamen terwille van den kleinen man zelf, zij het ook met ter zijde stelling van den regel van het echte beschaafde krama wanneer wij voor dien tijd reeds van een regel voor het krama in den tegenwoordigen zin mogen spreken.

Van den uitgang *antun* voor *ari* kennen wij in de oorkonden niet veel voorbeelden; maar geheel ontbreken doet hij er niet. [1]) Zoo vindt men hem in de oorkonde van Kĕmbang aroem [2]) en in die van Siṇḍok. [3])

Tot dusver hebben wij alleen de oorkonden als vergelijkingsmateriaal genomen. Wenden wij ons nu tot het Wirāṭaparwa, het eenige Oud-Jav. werk, dat voor onze vergelijking nog in aanmerking komen kan en waarvan de dateering volkomen zeker is, nl. 918 Çaka, dan constateeren we dat het kramaïseeringsproces regelmatig en zeer geleidelijk voortgegaan is. Immers men vindt in dit werk *antĕn* voor *ari* = jongere broeder of zuster 26 maal [4]) terwijl *ari* zelf slechts 3 maal voorkomt. Ook van enkele „nieuwe" (waaronder Skt.) woorden treft men de kramaïseering aan, b.v. *çarintĕn* 5 maal voor Skt. *çarira*; [5]) *parantĕn* [6]) voor *parari* (?), zitplaats of positie; *santĕn* voor een ons onbekende ngoko-vorm van een woord dat hier schaakstukken beteekenen moet; [7]) *pabantĕnan* [8]) van *bantĕn* voor het Skt. *bali*, offer. Verder nog *santun* [9]) voor *sari*, een specifiek Mid-

[1]) De andere uitgangen: *ntat* voor *ri*, *ngsoel* voor *luy*, *li* en *-wis* voor *-rang*, zullen wij voor de kortheid niet behandelen.

[2]) *Oudh. Versl.* 1925 blz. 44 rg. 9 van plaats III b.

[3]) *O. J. O.* XLVIII (blz. 102) bij rg. 41 van de inscriptie = rg. 1 van de bladzijde.

[4]) Blz. 9, 10, 11, 15, 19, 28, 33, 35, 39, 40, 49, 50, 53, 58 en 80; (*r*)*ari* blz. 11 en 12.

[5]) Blz. 16, 32, 34, 51 en 60.

[6]) Blz. 13.

[7]) Blz. 10 en 16.

[8]) Blz. 32.

[9]) Blz. 70. *Kantun* komt in dit werk 2 maal voor, blz. 9 en 60.

del-Jav. woord voor „dralen", „talmen" en eindelijk *pun* voor *si.*[1]) Zooals men ziet neemt het aantal der gekramaïseerde woorden geleidelijk toe.

Hoe groot de verleiding ook is om die oude kramavormen met de tegenwoordige te vergelijken, ten einde ongeveer te weten te komen in welke mate zij zich tot in onzen tijd hebben ontwikkeld, wij zullen deze verleiding weerstaan om niet te ver van ons onderwerp af te dwalen.

Eén vraag kunnen wij echter in dit verband trachten te beantwoorden: waar en wanneer heeft de krama-vorming haar begin? Deze dubbele vraag zullen wij tegelijkertijd behandelen; want als de eene opgelost is, is de andere het ook.

Wij hebben boven gezien dat op een van de oorkonden een *antan* aangetroffen wordt, waarvan de ngoko-vorm hoogstwaarschijnlijk *alu* is; daarbij hebben wij de opmerking gemaakt dat deze, naast nog enkele *-ntan* = *-lu*, mogelijk de oudste krama-vorming is. Immers wenden wij ons tot het Maleisch, dan vinden wij in het eerste het beste Mal. Woordenboek het woord *antan* voor het Jav. *alu* Oud-Jav. *halu.* Mijn vermoeden dat *watu antan* voor *watu alu* = *watu tihang* staat wordt dus schitterend bevestigd door het Mal. woord *antan* = Jav. *alu.*

Er bestaan in het Mal. nog een paar woorden in krama-vorm, nl. *jantan* en *jintan.* Terwijl het ngoko van het eerste het Oud- en Nw.-Jav. *jalu* = mannelijk is, kennen wij dat van het tweede niet meer, omdat *jintan*, komijn, in de zustertalen ook ongeveer zoo luidt, nl. *jintĕn.*[2])

Ook enkele geografische namen van het Maleische taalgebied vertoonen krama-vormen, b.v. Kwantan.

---

[1]) Blz. 92.

[2]) Volgens VAN DER TUUK een krama-vorm van *jira*; mij is dit woord onbekend. Dr. P. VOORHOEVE doet mij echter opmerken dat komijn in het Atjehsch *djĕura* ook wel *djira'* is; de ngoko-vorm van *jintĕn* dus.

Deze naam is stellig de krama-vorm van Kwalu of Kwala, beide zeer bekende plaatsnamen in het Maleische taalgebied. Verder heeft men nog Kĕlantan op Malaka, zonder dat wij de ngoko-vormen van dien naam weten. Is het misschien van Kalalu = Kaliwat = Over- = Trans- eveneens gebruikelijk in geografische namen? [1])

Nog een woord vertoont in het Mal. een krama-vorm, doch van een andere soort, d. i. *pantun*, liedje. Het equivalent van dit woord wordt in het Jav. echter steeds van een suffix -an voorzien, dus *parĭan*, en in het Sunda'sch geredupliceerd bovendien: *paparĭan*.

In het Sunda'sch heeft men nog een ander woord dat den vorm van krama heeft, nl. *dantĕn*, dat, zooals Brandes reeds heeft opgemerkt, zijn equivalent en tevens ngoko-vorm in het Jav. woord *ḍara* vindt.

Deze buiten-Javaansche krama-vormingen kunnen naar mijn overtuiging niet uit het Javaansch in den lateren tijd zijn overgenomen. Immers ze zijn gedeeltelijk toegepast op geografische namen. Zij zijn in tegendeel te beschouwen als vóór-Javaansche krama-vormingen, zoodat — en nu geven wij het antwoord op de bovengestelde dubbele vraag — de krama-vorming haar begin moet hebben gehad in een streek en in een tijd, toen het Javaansch, Maleisch en Sunda'sch nog niet van elkander gescheiden waren.

Dit kramaïseeringsproces is na de scheiding van de drie bovengenoemde zustertalen op Sumatra-Malaka en in de Sunda-landen niet verder gegaan. Hierdoor wordt tevens verklaard dat het aantal krama-vormen in het Sunda'sch en in het Maleisch zeer gering is, hetgeen echter niet wil zeggen dat dit aantal vroeger niet grooter was. Immers 't is niet onwaarschijnlijk, dat van de krama-vormingen in beide talen in den loop van den tijd eenige spoorloos zijn verdwenen.

[1]) Het Mal. *intan*, krama-vorm van Skt. *hira*, beschouw ik als uit het Oud. Jav. overgenomen in een lateren tijd.

Op Java echter heeft de krama-vorming zich eerst langzaam maar gestaag en daarna vrij snel ontwikkeld, zoodat het krama met zijn eigenaardige standsverschil tegenwoordig de algemeene taal van de Javanen onder elkaar kan worden genoemd.

Wanneer echter het stands-verschil, dat thans de Javaansche taal beheerscht, begonnen is zich sterk te doen gevoelen, hieromtrent is het onderzoek nog niet zoover gevorderd, dat wij een begrensden tijd zouden kunnen en durven noemen [1]). Dat het niet als een soort explosie ter wereld gekomen is, staat voor mij vast. Immers reeds in den tijd van Dakṣa worden voor hetzelfde begrip „begiftigd (met)" twee verschillende woorden gebezigd voor twee groepen van menschen, die in stand verschillen. Voor de hoogere groep wordt nl. *inasĕan* en voor de lagere *wineh* gebruikt. Zoo vindt men b. v. in de oorkonde van Kĕmbang aroem: *Rake* A. B. C. *inasĕan* dit en dat, maar *anakwanwa i* X. Y. Z. *wineh* dit en dat. Hetzelfde treft men aan in de „Belangrijke oorkonde uit de Kĕdu". Zooals men ziet is dit volkomen in den geest van het tegenwoordige krama-(inggil).

Komen wij nu terug op het O. J. R. dan kunnen wij onze opmerkingen met betrekking tot de krama-vorming als volgt resumeeren:

Het O. J. R. bevat krama-vormingen, die ook voorkomen in de oudste O. J. oorkonden.

Een Siṇḍoksche krama-vorming *anten* voor *ali* vindt men in het O. J. R. alleen op plaatsen, die evident in lateren tijd zijn ingevoegd.

De gekramaïseerde woorden van het O. J. R. zijn alle niet-Sanskrit. Deze Sanskrit woorden in krama-vorm komen het eerst voor den dag in Siṇḍoks oorkonden en later in het Wirāṭaparwa.

Redenen te over om onze conclusie te herhalen: Het O. J. R. moet vervaardigd zijn vóór den tijd van mpu Siṇḍok.

[1]) Vergelijk BRANDES in *T. B. G.* 32 blz. 345; deze plaats is aangehaald door WALBEEHM in zijn *Taalsoorten in het Javaansch* blz. 8.

BIJLAGE I

DE INTERPOLATIES IN HET O. J. R.

Sarga VI, 106 t/m 109.

Deze plaats is reeds door Prof. Kern als een interpolatie onderkend en daarom tusschen [ ] geplaatst. Bij nader onderzoek blijkt verder dat de regel voor den Çloka volgens Kālidāsa in dit stuk niet in acht genomen is. Voorts doet de opeenvolging van het woord *mami* wel wat verdacht aan.

Sarga XII, 4 t/m 20.

Dit stuk is zeer obsceen; dit is op zich zelf reeds een kenmerk van de geïnterpoleerde stukken ook in andere gedichten. Het behoeft dus geen verwondering te baren dat Dr. Juynboll in zijn vertaling dit stuk achterwege liet. Toch neemt Dr. J. eenerzijds wat te veel en anderzijds wat te weinig. [1] Want naar mijn opvatting behoort 21 t/m 25 tot het oorspronkelijke, terwijl 26 t/m 34 weer een interpolatie is. Deze opvatting is gegrond op het volgende. Strophe 4 begint met: *meh prāpta pwa ng rahina* d. i. „de dag zou aanbreken" en strophe 21 begint met *meh wwalung tabĕha ring sakatambay*, d.i. „het zou toen 8 uur in den morgen slaan". Men lette op het woord *meh*. 26 begint met *mwang haneki*; en wanneer men een stuk voor zich krijgt beginnend met die woorden, o dan is de kans 90 % ook in jongere gedichten, dat men te doen heeft met een interpolatie. Verder vindt men in dit stuk (strophe 31) *kāmini ya marahup ta ya mahyas* d. i. „de meisjes waschten zich en versierden zich". Nagenoeg dezelfde woorden treft men weer aan in strophe 46: *atha huwus arahup tang kāmini sāmpun ahyas*; deze laatste is m.i. de oorspronkelijke, terwijl de eerste gebezigd wordt ter inleiding van de interpolatie. Verder behoort 35 tot en met het slot van deze sarga tot het oorspronkelijke. Slaat men bij het lezen de door mij als niet-oorspronkelijk gequalificeerde stukken over, dan heeft men voor zich een mooi doorloopende en kiesche beschrijving, onzen dichter volkomen waardig.

Sarga XV, 23 t/m 28 is een interpolatie, als zoodanig reeds door Dr. J. opgemerkt in zijn vertaling. Op deze plaats vindt men ook slechts een opsomming nml. van de namen van visschen.

Sarga XVI, 43 t/m 46 is reeds besproken. (Zie boven).

Sarga XVII, 103 t/m 133 is hoogstwaarschijnlijk ook een interpolatie. Immers het geklaag van Sītā (105–110) is nagenoeg een herhaling of een gebrekkige nabootsing van dat van Rāma in VI, 117–128. Verder eindigt strophe 102 van sarga XVII, welke nog tot het oorspronkelijke behoort met: *menak aguywa-guywana nahan gawenya sa-kulĕm* d.i. „Laten wij op ons gemak eens gaan schert-

[1] In zijn vertaling slaat Dr. J. strophe 4 t/m 30 over.

sen", aldus deden zij het den geheelen nacht door". Bij deze woorden sluit strophe 134 prachtig aan, de eerste (eigenlijk de eenige) van den slotzang van deze sarga, zoodat wat tusschen 102 en 134 staat als een interpolatie kan worden beschouwd en zonder eenig bezwaar gemist. [1]) Men ziet trouwens verder dat dit stuk bijna alleen een opsomming bevat van spelen en namen van bloemen. Wat de slotzang van deze sarga betreft zie men boven.

Sarga XXIII; van deze sarga is strophe 58 bepaald hinderlijk.

Sarga XXIV, 97 t/m 123 is ook een invoegsel; deze plaats bevat bijna uitsluitend een opsomming van de namen van dieren en planten. Bovendien, op *mangsō tang rājya-lakṣmi masĕmi ya masĕwō ng udyana masĕkar* d.i. (nauwelijks) trad de geluksgodin van het rijk naar voren of de tuin begon uit te botten, jonge bladeren te dragen en te bloeien", sluit ook alweer prachtig aan *nā tang satwātisatyādulu-dulur adilat tulyāçapatha ya* d.i. „en de dieren nu, zij waren uitermate eensgezind, gingen overal samen en belikten (elkander) alsof zij een eed aflegden (voor trouw jegens elkaar) (124). Evenwel plaatst Prof. Kern een] bij 126; dit is m.i. te laag. Verder zoek ik tevergeefs naar den tegenhanger van dezen haak. Voorts is ook strophe 252 hinderlijk.

Sarga XXV; van deze sarga zijn de interpolaties grootendeels reeds door Prof. Kern onderkend. Maar toch is de plaatsing van de [ ] m.i. niet overal juist. Correct is zij b.v. bij het begin van strophe 7 en bij het einde van 34. Met één oogopslag kan men zien dat wat daartusschen staat interpolatie is. Onjuist is daarentegen de haak bij 40 (*nimna manahnira sang muni mona enz.*); hij had hoogerop geplaatst moeten zijn en wel bij het begin van 37. Die aan het einde van strophe 49 is echter goed op zijn plaats; die bij het begin van 55 is 't daarentegen weer niet; hij moet m.i. bij het begin van 53 geplaatst worden. Van hier af tot en met het slot van deze sarga is, geloof ik, louter interpolatie. Het is dan ook niet te verwonderen, dat deze sarga een slotzang heeft van 9 strophen van de Apawaktra-maat. Immers als slotzang van deze sarga hadden oorspronkelijk gefungeerd de *drie* strophen Drutawilambita (50—52).

Sarga XXVI (laatste). Van deze sarga is 4—6 zeer verdacht. 11—16 is door Prof. Kern reeds als geinterpoleerd aangeduid. Wat de tekst ons verder geeft is naar het mij voorkomt volkomen betrouwbaar. Wat mij verder noopt — dit moet mij van het hart — tot een diepgaand onderzoek van de beide laatste sarga's, is 't volgende. Vrijwel het grootste deel van de woorden van deze sarga's zijn Rāma in den mond gelegd. De dichter laat Rāma met zijn beschrijving van de landstreken, waarover men „vliegt" beginnen bij XXIV, 254. En

[1]) Reeds Aichele hield 119—132 voor onecht blijkens: *Oud-javaansche Bijdragen tot de geschiedenis van den wenschboom*, *Djawa* VIII, 1928, p. 36 noot 39.

het is uiterst onaannemelijk dat de dichter Rāma die holle klanken, waaruit de beide sarga's grootendeels bestaan, laat spreken. Laat men nu, na ons onderzoek, de door ons als niet-oorspronkelijk gesignaleerde stukken buiten beschouwing, dan krijgt men een prachtige beschrijving die een goeden samenhang geeft niet alleen, maar die ook niet te laag is om door Rāma uitgesproken te worden. Voor de voorzichtigheid wil ik het bovenstaande echter niet zonder voorbehoud ter overweging aan meer-deskundigen geven.

BIJLAGE II

DOORLOOPENDE OPGAVE DER ZANGEN IN HET O. J. R.

I. 1–60 Āryā (Udgīti), waarvan 12, 14, 20 en 35 Upagīti's zijn. 61–62 Mālinī.

II. 1–77 Wasantatilaka. 78 Mālinī.

III. 1–51 Prĕthwītala. 52 Mālinī. 53–56 Onbekend I. 57–58 Rucira. 59–61 Onbekend II. 62–69 Pawitra. 70–77 Prĕthwītala. 78–85 Çikhariṇī. 86 Mālinī.

IV. 1–15 Aupacchandasika of Wasantamalika. 16–30 Waitalīya. 31–38 Aupacchandasika. 39–64 Waitalīya 65–73 Aupacchandasika. 74–76 Puṣpitāgra.

V. 1–89 Rajanī.

VI. 1–18 Wangçasthā 19–26 Çārdūlawikrīḍita. 27. Puṣpitāgra. 28–63 Mālinī. 64–113 Çloka. 114–129 Turagagati. 130–159 Wasantatilaka. 160–171 Çikhariṇī. 172–198 Indrabajra-Upendrabajra (= Upajāti) 199–200 Citralekha. 201 Dodakawrĕtta. 202 Tanumadhyā. 203 Mattamayūra.

VII. 1–30 Rathoddhatagati. 31–42 Prĕthwītala. 43–54 Çārdūlawikrīḍita. 55–70 Twaritagati. 71 Tanumadhyā. 72–75 Āryā. 76–77 Upajāti 78–110 Wangçasthā. 111–112 Kusumawicitra. 113 Prĕthwītala.

VIII. 1–7 Drutawilambita. 8–17 Praharṣiṇī. 18–58 Pra- of Bhramitākṣara. 59–91 Çalinī. 92–170 Punarmada. 171–176 Turagagati. 177 Mālinī. 178–191 Punarmada. 192–213 Çloka. 214 Drutawilambita. 215 Açwalālita.

IX. 1–26 Kusumawicitra. 27–29 Toṭaka. 30–41 onbekend III. 42–50 Citraraçmī. 51–55 Bhujanggaprayāta. 56–57 Daṇḍaka. 58–84 Bhujanggaprayāta. 85–88 Suwadana. 89–91 onbekend IV. 92-93 Halamukhī.

X. 1–9 onbekend V. 10–41 Campakamālā of Rukmawatī. 42–65 Bhujagçiçusrĕtā. 66–70 onbekend VI. 71–72 Nārācā of Madaharṣa.

XI. 1–2 Daṇḍaka. 3–13 Sragdharā. 14–21 Wasantamalika of Aupacchandasika. 22–36 Çārdūlawikrīḍita. 37–43 Aupacchandasika. 44–60 Wangçasthā. 61–87 Tāmarasa. 88–94 Praharṣiṇī. 95–96 Mattā.

XII. 1–20 Jaladharamālā. 20–41 Swāgata. 42–45 Mattamayūra. 46–63 Mālinī. 64–65 Nārācā of Madaharṣa.

XIII. 1–18 Rucirā. 19–97 Wangçasthā.

XIV. 1–19 Wasantatilaka. 20–63 Turagagati. 64–69 Çārdūlawikrīḍita. 70 Wangçasthā.

XV. 1–12 Praharaṇakalikā. 13–31 Punarmada. 32–44 Suwadana. 45–46 Watormimāla. 47 Drutawilambita. 48–51 Wegawatī. 52–63 Açwalālita. 64–68 Çikhariṇī. 69 Mandākrānta.

XVI. 1–14 Prĕthwītala. 15–23 Wasantatilaka. 24–29 Rucirā. 30–36 Bhramarawilasita. 37–40 Wangçapatrapatita. 41–47 Prabhā.

XVII. 1–6 Wasantatilaka. 7–20 Punarmada. 21–36 Aupacchandasika. 37–49 Swāgata. 50–60 Puṣpitāgra. 61–74 Swāgata. 75–77 Turagagati. 78–88 Bhadralalita. 89–99 Turagagati. 100–118 Prawīralalita of Jagatpramudita. 119–127 Candrawilasita. 128–133 Kusumawicitra. 134–138 Mālinī.

XVIII. 1–6 Aupacchandasika. 17–21 Aparawaktra. 22–32 Wangçasthā. 33–44 Prĕthwītala. 45–52 Çikhariṇī.

XIX. 1–4 Praharaṇakalīka. 5–11 Upajāti. 12–32 Sragdharā. 33–34 Rajanī. 35–38 Çikhariṇī. 39–68 Prĕthwītala. 69–87 Çārdūlawikrīḍita. 88–103 Kusumawicitra. 104–112 Çikhariṇī. 113–123 Jaloddhatagati. 124–129 Açwalalita. 130–131 Rajanī.

XX. 1–3 onbekend III. 4–6 Mānawakākrīḍitaka. 7–14 Çālinī. 15–19 Bhra- of Pramitākṣara. 20–24 Sragdharā. 25–26 Çārdūlawikrīḍita. 27 Sragdharā. 28 Wasantatilaka. 29 Sragdharā. 30–32 Toṭaka. 33–34 Wangçasthā. 35–38 Prĕthwītala. 39–46 Aparawaktra. 47–49 Rajanī. 50–59 Bhujanggaprayāta. 60–62 Wangçapatrapatita. 63–75 Prawīralalita. 76–79 Lakṣmīwatī. 80 Dodaka.

XXI. 1–13 Aupacchandasika. 14–35 Upajāti. 36–55 Wangçasthā. 56–69 Puṣpitāgra. 70–85 Rathoddhatagati. 86–98 Swāgata. 99–108 Turagagati. 109–129 Bhramarawilasita.

130–144 (Pra)-wīralalita. 145–146 Çārdūlawikrīḍita. 147–152 Wasantatilaka. 153–159 Prawīralalita of Jagatpramudita. 160–168 Mālinī. 169–171 Widyutmālā. 172–181 Mattamayūra. 182–190 Praharṣiṇī. 191–204 Sragdharā. 205–221 Suwadana. 222–247 Wasantatilaka. 248 Indrawajra.

XXII. 1–12 Rajanī. 13–40 onbekend VII (Madayantī ?). 41–49 Çārdūlawikrīḍita. 50–53 Daṇḍaka. 54 Wangçapatrapatita. 55–57 Sragdharā. 58–66 Mrĕgāngça. 67–73 Upajāti. 74–86 Praharṣiṇī. 87–88 Çārdūlawikrīḍita. 89 Sragdharā.

XXIII. 1–7 Wangçapatrapatita. 8–9 Wikasitakusuma. 10–47 Bhadralalita. 48–73 Suwangçapatra. 74–82 Wilāsinī. 83 Sragdharā. 84 Çārdūlawikrīḍita. 85 Indrayudha.

XXIV. 1–4 Çārdūlawikrīḍita. 5–7 Praharṣiṇī. 8–13 Çārdūlawikrīḍita. 14–27 Madhulinda of Gandhakusuma. 28–29 Praharaṇakalika. 30. Praharṣiṇī. 31–42 Prĕthwītala. 43–80 onbekend VIII. 81–86 Wangçasthā. 87–91 Puṣpitāgra. 92–94 Çārdūlawikrīḍita. 95–126 Suwadana. 127–168 Udgatawisama. 169–173 Punarmada. 174–187 Wangçasthā. 188–191 Praharṣiṇī. 192–198 Rajanī. 199–202 Çārdūlawikrīḍita. 203–227 Waitālīya. 228–239 Aupacchandasika. 240–259 Swāgata. 260 Mālinī.

XXV. 1–3 Mattamayūra. 4 Turagagati. 5 Suwadana. 6 Drutawilambita. 7 Praharṣiṇī. 8–34 Bhra- of Pramitakṣara. 35–39 Çārdūlawikrīdita. 40–42 Dodakawrĕtta. 43 Kusumawicitra. 44–48 Puṣpitāgra. 49 Dodakawrĕtta. 50–61 Drutawilambita. 62–64 Mālinī. 65 Bhramarawilasita. 66–67 Rambha. 68–69 Rukmawatī. 70 Onbekend IX. 71–72 Bhra- of Pramitākṣara. 73 Wangçasthā. 74 Rathoddhatagati. 75–77 Mālinī. 78–81 Kusumawicitra. 82 Prĕthwītala. 83 Suwadana. 84–85 Drutawilambita. 86–89 Bhra- of Pramitākṣara. 90 Mattamayūra. 91 Swāgata. 92–93 Aupacchandasika. 94–97 Rathoddhatagati. 98 Suwadana. 99 Wangçasthā. 100–103 Aparawaktra. 104–105 Swāgata. 106–107 Bhra- of Pramitākṣara. 108 Rajanī of Nardataka. 109–117 Aparawaktra.

XXVI. 1 Suwadana. 2–3 Çārdūlawikrīḍita. 4–5 Kusumawicitra. 6 Puṣpitāgra. 7–8 Mālinī. 9–21 Drutawilambita. 22–24 Daṇḍaka. 25 Daṇḍaka (een andere soort). 26–35 Wasantatilaka. 36 Wangçapatrapatita. 37 Mālinī. 38 Çārdūlawikrīḍita. 39–40 Dodakawrĕtta. 41–42 Praharṣiṇī. 43–44 Turagagati. 45–47 Swāgata. 48 Aupacchandasika. 49 Açwalalita. 50–51 Wohingrat of Wawirat. 52 onbekend X.

BIJLAGE III

ALPHABETISCHE LIJST DER IN HET O. J. R. GEBRUIKTE VERSMATEN.

Apte = Sanskrit-English Dictionary, containing Appendices on Sanskrit Prosody etc. by Apte, 1890.

Colebrooke = Miscellaneous Essays by H. T. Colebrooke in two volumes, Vol II. Hoofdstuk III (lees IV conform Contents of Volume II), On Sanscrit and Prácrit Poetry, blz. 62 vlgg. 1837. [From the Asiatic Researches Vol. X p. 389–474, 1808]

Overzicht = Een Balies Overzicht van de versmaten („Wirāma") van de Nāgarakṛtāgama, door I Goesti Poetoe Djlantik, in Bijdragen Kon. Inst. 81 (1925) blz. 116–119.

Weber = Ueber die Metrik der Inder von Dr. A. Weber. Indische Studien VIII, 1863.

WS. = Wṛttasañcaya, Oud-Javaansch leerdicht over versbouw in Kawi-tekst en Nederlandsche vertaling, bewerkt door H. Kern, 1875. [Herdrukt in de Verspreide Geschriften deel IX blz. 67 vlgg.]

Wrĕttāyana = lontar-Ms. Kon. Bat. Gen. no. 897 (reeds bewerkt doch nog niet gepubliceerd). Zie Supplement Catalogus van de Jav. Mad. Hss. II blz. 491.

Dit werk is evenals de Wrĕttasañcaya, een Oud-Javaansch leerdicht over versbouw, doch naar enkele bijzonderheden, die hier niet uiteengezet kunnen worden, te oordeelen, moet het jonger zijn dan de Wrĕttasañcaya.

⏑ ⏑ ⏑ / ⏑ — ⏑ / — ⏑ ⏑ / ⏑ — ⏑ / — ⏑ ⏑ / ⏑ — ⏑ / — ⏑ ⏑ / ⏑ ⏑̲ ×4

Açwalalita (*WS.* 94).

Sarga VIII, 215; XV 52–63; XIX 124–129; XXVI 49.

⏑ ⏑ ⏑ / ⏑ ⏑ ⏑ / — ⏑ — / ⏑ ⏑̲ / } 2 ×
⏑ ⏑ ⏑ / ⏑ — ⏑ / ⏑ — ⏑ / — ⏑ — / }

Aparawaktra (Apte Half-equeal Metres 1, Colebr. 164, Weber 361).

Sarga XVIII, 17–21; XX, 39–46; XXV, 100–103, 109–117;

Āryā-Udgiti [1]).

Sarga I, 1–60, waarvan 12, 14, 20 en 35 *Upagiti's*, VII, 72–75- *Udgiti* zijn.

◡ ◡ — / ◡ ◡ — / ◡ — ◡ / — —
◡ ◡ — / — ◡ ◡ / — ◡ — / ◡ — — } 2 ×

Aupachandasika (Colebr. 83), *Wasantamālikā* (Weber 363)

Sarga IV, 1–15, 31–38, 65-73; XI, 14–21, 37–43; XVII, 21–36; XVIII, 1–16; XXI 1–13 (?) (De even-vierels met steeds één laatste lettergreep te kort, behalve strophe 7 en 13); XXIV, 228–239; XXV, 92–93; XXVI, 48.

◡ ◡ — / ◡ — ◡ / ◡ ◡ — / ◡ — ◡ / ◡ ◡ — / ◡ — ◡ / ◡ ◡ ◡ / 4 ×

Bhadralalita (Wrĕttāyana 44)

Sarga XVII, 78–88; XXIII, 10–47.

— — — / — ◡ ◡ / ◡ ◡ ◡ / ◡ ◡ / 4 ×

Bhramarawilasita (*WS.* 47).

Sarga XVI, 30–36; XXI, 109–129; XXV 65.

◡ ◡ — / ◡ — ◡ / ◡ ◡ — / ◡ ◡ ◡ / 4 ×

Bhramitākṣara (*WS.* 65). of *Pra-* (O. J. R. XX, 19)

Sarga VIII, 18–58; XX, 15–19; XXV, 8–34, 71–72, 86–89, 106–107.

◡ ◡ ◡ / ◡ ◡ ◡ / — — ◡ / 4 ×

Bhujagaçiçuṣrĕta (*WS.* 36).

Sarga X, 42–65.

◡ — — / ◡ — — / ◡ — — / ◡ — ◡ / 4 ×

Bhujanggaprayāta (*WS.* 62)

Sarga IX, 51–55, 58–84; XX, 50–59.

---

[1]) Toelichting bij STENZLER: *Elementarbuch der Sanskrit-Sprache* (9de druk) blz. VIII: Die Āryāstrophe besteht aus zwei Verszeilen. Jede Verszeile zerfällt in zwei Glieder und jedes Glied in Füsse, die nach Moren berechnet werden. Der normale Fuss zählt vier Moren. Kein ungerader Fuss darf ◡ — ◡ enthalten. De tweede regel is dezelfde als de eerste, behalve dat de zesde voet uitsluitend ◡ bevat. Dit is de Udgīti. De Upagīti kenmerkt zich hierdoor, dat de zesde voet van den eersten regel ook uitsluitend ◡ bevat.

— — — / — — ⏑ / — — ⏑ / — ⏓ / 4 ×

Çalini (*WS.* 49).

Sarga VIII, 59–91; XX, 7–14.

— ⏑ ⏑ / — — — / ⏑ ⏑ — / ⏓ 4 ×

Campakamala (*WS.* 39). of *Rukmawati* (*WS.* 42).

Sarga X, 10–41; XXV, 68–69.

⏑ ⏑ ⏑ / ⏑ — — / — ⏑ ⏑ / ⏑ ⏑ ⏓ / 4 ×

Candrawilasita (specifiek O. J. R.)

Sarga XVII, 119–127.

— — — / ⏑ ⏑ — / ⏑ — ⏑ / ⏑ ⏑ — / — — ⏑ / — — ⏑ / ⏓ 4 ×

Çārdūlawikriḍita (*WS.* 88).

Sarga VI, 19–26; VII, 43–54; XI, 22–36; XIV, 64–69; XIX, 69–87; XX, 25–26; XXI, 145–146; XXII, 41–49, 87–88; XXIII, 84; XXIV, 1–4, 8–13, 92– 94, 199–202; XXV 35–39; XXVI 2–3, 38.

⏑ — — / — — — / ⏑ ⏑ ⏑ / ⏑ ⏑ — / — ⏑ ⏑ / ⏑ ⏓ / 4 ×

Çikhariṇi (*WS.* 83).

Sarga III, 78–85; VI, 160–171; XV, 64–68; XVIII, 45–52; XIX, 35–38, 104–112.

— — — / — ⏑ ⏑ / ⏑ ⏑ ⏑ / ⏑ — — / ⏑ — — / ⏑ — ⏓ / 4 ×

Citralekha (*WS.* 87).

Sarga VI, 199–200.

— — — / — — ⏑ / ⏑ ⏑ ⏑ / ⏑ ⏑ — / — ⏑ — / — ⏑ — / ⏓ 2 ×

Citraraçmi (*Wrettāyana* 18).

Sarga IX, 42–50.

___4___ ⏑ — — ⏓ || ___4___ ⏑ — ⏑ ⏓ 2 ×

Çloka volgens Kālidāsa (Colebr. blz. 119. Vergl. Stenzler).

Sarga VI. 64–113 (no. 106–109 buiten beschouwing gelaten, zijnde een interpolatie); niet als boven VIII, 192—213.

⏑ ⏑ ⏑ / ⏑ ⏑ ⏑ / — ⏑ — / — ⏑ — / enz. enz. 4 ×

Daṇḍaka (Colebr. 130, Weber 405, *WS.* 100).

Sarga IX. 56–57; XI, 1–2; XXII. 50–53; XXVI. 22–24.

◡ ◡ — / ◡ ◡ — / enz. enz.

Daṇḍaka (Colebr. 130).

Sarga XXVI. 25. (A verse consisting of any number of anapaests within the limitation abovementioned, is also comprehended under this general designation (i. e. *Daṇḍaka*).

— ◡ ◡ / — ◡ — / ◡ ◡ ◡ / — ◡ — / ◡ ◡ ◡ / — 4 ×

Dhiralalita (Colebr. 162) of *Jagatpramudita* (*WS.* 80) of *(Pra)-Wiralalita* (O. J. R.).

Sarga XVII. 100–118; XX. 63–75; XXI. 130–144; 153–159.

— ◡ ◡ / — ◡ ◡ / — ◡ ◡ / — ◡̱ 4 ×

Dodakawrëtta (*WS.* 48).

Sarga VI. 201; XX. 80; XXV. 40–42, 49; XXVI. 39–40.

◡ ◡ ◡ / — ◡ ◡ / — ◡ ◡ / — ◡ ◡ / 4 ×

Drutawilambita (*WS.* 57).

Sarga VIII. 1–7; 214; XV. 47; XXV. 6, 50–61; 84–85; XXVI. 9–21.

— ◡ — / ◡ ◡ ◡ / ◡ ◡ ◡̱ / 4 ×

Halamukhī (*WS.* 37).

Sarga IX. 92- 93.

◡ — ◡ / — — ◡ / ◡ — ◡ / — ◡̱ /

Indrabajra XXI. 248.

◡̱ — ◡ / — — ◡ / ◡ — ◡ / — ◡̱ 4 ×

Indrabajra + *Upendrabajra* (*WS.* 44 en 45) = *Upajāti.*

Sarga VI. 172–198; VII. 76–77; XIX. 5–11; XXI. 14–35, XXII 67–73.

◡ ◡ ◡ / ◡ ◡ ◡̱ / — ◡ — / — ◡ — / — ◡ — / — ◡ — / — ◡ — / 4 ×

Indrāyudha (Wrëttāyana 6).

Sarga XXIII. 85.

Jagatpramudita (*WS.* 80) zie Dhīralalita.

— — — / — ◡ ◡ / ◡ ◡ — / — — ◡̱ / 4 ×

Jaladharamāla (*WS.* 66).

Sarga XII. 1–20.

◡ — ◡ / ◡ ◡ — / ◡ — ◡ / ◡ ◡ ◡̲ /   4 ×

Jalodhatagati (*WS.* 60).

Sarga XIX. 113–123.

◡ ◡ ◡ / ◡ — — / ◡ ◡ ◡ / ◡ — ◡̲ /   4 ×

Kusumawicitra (*WS.* 59).

Sarga VII. 111–112; IX. 1–26; XVII. 128–133; XIX. 88–103; XXV. 43, 78–81; XXVI. 4–5.

— — ◡ / — ◡ ◡ / ◡ ◡ — / ◡ — ◡ / ◡̲   4 ×

Laksmiwati (O. J. R.) *Laksmi* (Weber 385), *Prabhāwati* (Colebr. 161).

Sarga XX. 76–79.

◡ ◡ ◡ / ◡ — ◡ / ◡ — ◡ / ◡ — ◡̲ /   4 ×

Lalitapāda (Weber 382) of *Tamarasa* (Apte 12 no. 5).

Sarga XI. 61–87.

◡ ◡ ◡ / ◡ ◡ ◡ / — ◡ — / — ◡ — / — ◡ — / — ◡ ◡̲ /   4 ×

Madaharṣa (Wrĕttāyana 5) of *Nārāca* (Apte 18 no. 4, Colebr. 162, Weber 423).

Sarga X. 71–72; XII. 64–65.
Madayantī? zie onbekend VII.

◡ — ◡ / ◡ ◡ — / ◡ — ◡ / ◡ ◡ — / ◡ — ◡ / ◡ ◡ — / ◡ — ◡ / ◡ ◡ ◡ /

Madhulinda (Wrĕttāyana 24) of *Gandhakusuma* (Jav.).

Sarga XXIV. 14–27.

◡ ◡ ◡ / ◡ ◡ ◡ / — — — / ◡ — — / ◡ — ◡̲ /   4 ×

Mālinī (*WS.* 78).

Sarga I. 61–62; II. 78; III. 52, 86; VI. 28–63; VIII. 177; XII. 46–63; XVII. 134–138; XXI. 160–168; XXIV. 260; XXV. 62–64; 75–77; XXVI. 7–8, 37.

— ◡ ◡ / — — ◡ / ◡ ◡̲ /   4 ×

Mānawakākrīḍitaka (*WS.* 31).

Sarga XX. 4–6.

— — — / — ∪ ∪ / ∪ ∪ ∪ / — — ∪ / — — ∪ / — ⊻ 4 ×
Mandākrānta (*WS.* 81).
Sarga XV. 69.

— — — / — ∪ ∪ / ∪ ∪ — / 4 ×
Matta (Colebr. 159. Apte 10 no. 2).
Sarga XI. 95—96.

— — — / — — ∪ / ∪ — — / ∪ ∪ — / ⊻ 4 ×
Mattamayūra (*WS.* 70).
Sarga VI. 203; XII. 42—45; XXI. 172—181; XXV. 1—3; 90.

— — — / ∪ ∪ — / ∪ — ∪ / ∪ ∪ — / ∪ ∪ ∪ / ∪ ∪ ∪ / ⊻ 4 ×
Mrĕgāngça (Wrĕttāyana 29).
Sarga XXII. 58—66.

Nārācā zie *Madaharṣa*.

Nardataka zie *Rajanī*.

— ∪ ∪ / ∪ ∪ — / — — — / — ∪ ∪ / ∪ ∪ — / 4 ×
Onbekend I.
Sarga III. 53—56.

— — — / ∪ ∪ ∪ / ∪ ⊻ 4 ×
Onbekend II.
Sarga III. 59—61

∪ ∪ — / ∪ ∪ — / ∪ ∪ ∪ / ∪ ∪ ∪ / ⊻ 4 ×
Onbekend III.
Sarga IX. 30—41; XX. 1—3.

— — ∪ / ∪ — — / ∪ ∪ ⊻ / 4 ×
Onbekend IV.
Sarga IX. 89—91.

∪ ∪ — / — ∪ ∪ / — ⊻ 4 ×
Onbekend V.
Sarga X. 1—9.

⏑ ⏑ ⏑ / ⏑ ⏑ ⏑ / — ⏑ — / ⏑ — ⏑̱ / 4 ×
Onbekend VI.
Sarga X. 66–70.

— — ⏑ / ⏑ — — / ⏑ ⏑ — / 4 ×
Onbekend VII. (Madayantī?)
Sarga XXII. 13–40.

⏑ — ⏑ / ⏑ ⏑ — / ⏑ — — / ⏑ ⏑̱ / 4 ×
Onbekend VIII.
Sarga XXIV. 43–80.

— — — / — — ⏑ / ⏑ — ⏑̱ / 4 ×
Onbekend IX.
Sarga XXV. 70.

⏑ ⏑ ⏑ / ⏑ ⏑ ⏑ / ⏑ ⏑ ⏑ / ⏑ ⏑ ⏑ / ⏑ ⏑ ⏑ / ⏑ ⏑ ⏑ / ⏑ ⏑ ⏑ /
⏑ ⏑ ⏑ / ⏑ ⏑ ⏑̱ / 4 ×
Onbekend X. (Vergl. Colebr. 87, Weber 322).
Sarga XXVI. 52.

— — — / — ⏑ ⏑ / ⏑ ⏑ / ⏑̱ / 4 ×
Pawitra (Colebr. 159; in Weber anders, 377).
Sarga III. 62–69.

⏑ ⏑ ⏑ / ⏑ ⏑ ⏑ / — ⏑ — / — ⏑ — / 4 ×
Prabhā (Apte 12 no. 8, Colebr. 160, Weber 383).
Sarga XVI. 41–47.

⏑ ⏑ ⏑ / ⏑ ⏑ ⏑ / — ⏑ ⏑ / ⏑ ⏑ ⏑ / ⏑ ⏑̱
Praharaṇakalikā (*WS.* 75).
Sarga XV. 1–12; XIX. 1–4; XXIV. 28–29.

— — — / ⏑ ⏑ ⏑ / ⏑ — ⏑ / ⏑̱ 4 ×
Praharṣiṇī (*WS.* 67).
Sarga VIII. 8–17; XI. 88–94; XXI. 182–190; XXII. 74–86; XXIV 5–7; 30; 188–191; XXV. 7; XXVI. 41–42.

(Pra)wiralalita (O. J. R.) zie *Dhiralalita*

⏑ — ⏑ / ⏑ ⏑ — / ⏑ — ⏑ / ⏑ ⏑ — / ⏑ — — / ⏑ — 4 ×

Prĕthwitala (*WS.* 84).

Sarga III. 1–52, 70–77; VII. 31–42, 113; XVI. 1–14; XVIII. 33–44; XIX. 39–68; XX. 35–38; XXIV. 31–42; XXV. 82.

⏑ ⏑ — / ⏑ — ⏑ / ⏑ ⏑ — / ⏑ — ⏑ / ⏑̲ 4 ×

Punarmada (*WS.* 69).

Sarga VIII. 92–170, 178–191; XV. 13–31; XVII. 7–20; XXIV. 169–173.

⏑ ⏑ ⏑ / ⏑ ⏑ ⏑ / — ⏑ — / ⏑ — ⏑̲ / } 2 ×
⏑ ⏑ ⏑ / ⏑ — ⏑ / ⏑ — ⏑ / — ⏑ — / ⏑̲ }

Puṣpitāgra (Weber 361, Colebr. 164, Apte: Half-equal Metres 3).

Sarga IV. 74–76; VI. 27; XVII. 50–60; XXI. 56–69; XXIV. 87–91; XXV. 44–48; XXVI. 6.

— — — / ⏑ ⏑ — / ⏑ — ⏑ / ⏑ ⏑ — / ⏑ ⏑ ⏑ / ⏑ ⏑ ⏑ / — ⏑ — / ⏑ ⏑̲ 4 ×

Rāgakusuma (*Wawirāt.* Overzicht no. 1 Wohingrat (Jav.).

Sarga XXVI. 50–51.

⏑ ⏑ ⏑ / ⏑ — ⏑ / — ⏑ ⏑ / ⏑ — ⏑ / ⏑ — ⏑ / ⏑ ⏑̲ 4 ×

Rajani (*WS.* 86).

Sarga V. 1–89; XIX 33–34; 130–131; XX. 47–49; XXII. 1–12; XXIV. 192–198; XXV. 108.

⏑ ⏑ ⏑ / ⏑ — / — — — / 4 ×

Rambhā (Colebr. 159).

Sarga XXV. 66–67.

— ⏑ — / ⏑ ⏑ ⏑ / — ⏑ — / ⏑ ⏑̲ 4 ×

Rathoddhatagati (*WS.* 52).

Sarga VII. 1–30; XXI. 70–85; XXV. 74, 94–97.

⏑ — ⏑ / — ⏑ ⏑ / ⏑ ⏑ — / ⏑ — ⏑ / ⏑̲ 4 ×

Rucira (*WS.* 68).

Sarga III. 57–58; XIII. 1–18; XVI. 24–29.

Rukamawati zie *Campakamalā.*

— — — / — ⏑ — / — ⏑ ⏑ / ⏑ ⏑ ⏑ / ⏑ — — / ⏑ — — / ⏑ — ⏓ / 4 ×

Sragdharā (*WS.* 92).

Sarga XI. 3–13; XIX. 12–32; XX. 20–24, 27, 29; XXI. 191–204; XXII. 55–57, 89; XXIII. 83.

— — — / — ⏑ — / — ⏑ ⏑ / ⏑ ⏑ ⏑ / ⏑ — — / — ⏑ ⏑ / ⏑ ⏓ 4 ×

Suwadana (*WS.* 90).

Sarga IX. 85–88; XV. 32–44; XXI. 205–221; XXVI. 95–126; XXV. 5, 83, 98; XXVI. 1.

⏑ ⏑ ⏑ / ⏑ — ⏑ / — ⏑ ⏑ / ⏑ — ⏑ / ⏑ ⏑ ⏑ / ⏑ ⏑ ⏓ / ⏓

Suwanggapatra (Wrĕttayana 52).

Sarga XXIII. 48–73.

— ⏑ — / ⏑ ⏑ ⏑ / — ⏑ ⏑ / — ⏓ 4 ×

Swāgata (*WS.* 43).

Sarga XII. 21–41; XVII. 37–49, 61–74; XXI. 86–98; XXIV. 240–259; XXV. 91, 104–105; XXVI. 45–47.

Tamarasa zie *Lalitapāda.*

— — ⏑ / ⏑ — — / 4 ×

Tanumadhyā (*WS.* 14).

Sarga VI. 202; VII. 71.

⏑ ⏑ — / ⏑ ⏑ — / ⏑ ⏑ — / ⏑ ⏑ ⏓ / 4 ×

Toṭaka (*WS.* 58).

Sarga XI. 27–29; XX. 30–32.

— ⏑ — / ⏑ ⏑ ⏑ / — ⏑ ⏑ / ⏑ ⏑ ⏓ / 4 ×

Turagagati (Specifiek O. J. R. zie sarga XXI. 108).

Sarga VI. 114–129; VIII. 171–176; XIV. 20–63; XVII. 75–77; 89–99; XXI. 99–108; XXV. 4; XXVI. 43–44.

⏑ ⏑ ⏑ / ⏑ — ⏑ / ⏑ ⏑ ⏑ / — 4 ×

Twaritagati (*WS.* 40).

Sarga VII. 55–70.

⏑ ⏑ — / ⏑ — ⏑ / ⏑ ⏑ — / ⏑ ⏑ ⏑ / ⏑ ⏑ ⏑ / — ⏑ — / ⏑ ⏑̲
— ⏑ ⏑ / ⏑ ⏑ ⏑ / ⏑ — ⏑ / ⏑ ⏑̲
⏑ ⏑ — / ⏑ — ⏑ / ⏑ ⏑ — / ⏑ — ⏑ / ⏑̲

Udgatawisama (*WS.* 101).

Sarga XXIV. 127–168.

Upajāti (Weber 372, Colebr.) zie *Indrabajra* + *Upendrabajra*.

⏑ ⏑ — / ⏑ ⏑ — / ⏑ — ⏑ / ⏑̲ }
⏑ ⏑ — / — ⏑ ⏑ / — ⏑ — / ⏑ ⏑̲ } 2 ×

Waitalīya? (Zie voorbeeld in Colebr. 81 en 125); Wiyoginī, Apte Half equal Metre 4.

Sarga IV. 16–30, 39–64; XXIV. 203–227.

— ⏑ ⏑ / — ⏑ — / ⏑ ⏑ ⏑ / — ⏑ ⏑ / ⏑ ⏑ ⏑ / ⏑ ⏑̲

Wangçapatrapatita (*WS.* 82).

Sarga XVI. 37–40; XX. 60–62; XXII. 54; XXIII. 1–7; XXVI. 36.

⏑ — ⏑ / — — ⏑ / ⏑ — ⏑ / — ⏑ ⏑̲ / 4 ×

Wangçasthā (*WS.* 56).

Sarga VI. 1–18; VII. 78–110; XI. 44–60; XIII. 19–97; XIV. 70; XVIII. 22–32; XX. 33–34; XXI. 36–55; XXIV. 81–86; 174–187; XXV. 73, 99.

Wasantamālikā zie *Aupacchandasika*.

— — ⏑ / — ⏑ ⏑ / ⏑ — ⏑ / ⏑ — ⏑ / — ⏑̲ 4 ×

Wasantatilaka (*WS.* 26).

Sarga II. 1–77; VI. 130–159; XIV. 1–19; XVI. 15–23; XVII. 1–6; X. 28; XXI. 147–152, 222–247; XXVI. 26–35.

— — — / — ⏑ ⏑ / — — ⏑ / — ⏑̲ 4 ×

Watormimāla (*WS.* 50).

Sarga XV. 45–46.

Wawirat (Jav. *Wohingrat*) zie *Rāgakusuma*.

⏑ ⏑ — / ⏑ ⏑ — / ⏑ ⏑ — / ⏑̲ }
— ⏑ ⏑ / — ⏑ ⏑ / — ⏑ ⏑ / — ⏑̲ } 2 ×

Wegawati (Weber 359, Colebr. 164, Apte Half-equal Metres 5)

Sarga XV. 48–51.

— — —/— — —/— ⏓ 4 ×

Widyutmāla (*WS.* 34).
Sarga XXI. 169–171.

— ◡ ◡/— — —/◡ ◡/—/—/◡ ◡/◡ ◡ ◡/◡ ◡ ◡/◡ ◡ ◡/◡ ◡ ◡/⏓ 4 ×

Wikasitakusuma (*WS.* 97).
Sarga XXIII. 7–9.

◡ ◡ ◡/◡ — ◡/— ◡ ◡/◡ — ◡/— ◡ ◡/◡ ⏓ 4 ×

Wilasini (Weber 369).
Sarga XXIII. 74–82.

Wiralalita zie *Dhiralalita*.

Wiyogini zie *Waitaliya*.

Wohingrat (Javaansch) zie Ragakusuma.

Aanteekeningen betreffende den Javaanschen Oosthoek

door

Dr. Th. PIGEAUD.

Deze aanteekeningen bevatten een gedeelte van de vruchten van het onderzoek naar de taal-, land- en volkenkunde van Blambangan, dat mij door de Afdeeling voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van het K. Bataviaasch Genootschap toevertrouwd is. In dit onderzoek, in den beginne gedacht als alleen betrekking hebbende op de overblijfselen der oude Javaansche bevolking in het huidige Regentschap Banjoewangi, de resten van het Vorstendom Blambangan, heb ik van lieverlede een groot deel van het overige van den Oosthoek moeten betrekken. Want het is mij steeds duidelijker geworden, dat de Blambangers slechts als een overblijfsel zijn te beschouwen, in een uithoek en sterk onder Balineeschen invloed geraakt, van de oude Javaansche bevolking, die eens geheel den Oosthoek, maar vooral, naar men vermoeden mag, de landschappen om het Hjang-gebergte en langs de Zuidkust, tot woonplaats heeft gehad. Dit heeft mij ertoe gebracht, liever te spreken van den Javaanschen Oosthoek dan van Blambangan.

De hieronder volgende aanteekeningen, over de Babad Tawangaloen, over volksvertooningen met dans en over voorstellingen met de wajang van Boejoet Takoel, betreffen de letterkunde en geschiedenis, de land- en volkenkunde. Over zeden en gebruiken bevat het proefschrift van Dr. J. W. de Stoppelaar, Balambangansch

Adatrecht (1927), reeds zeer veel wetenswaardigs; ik zou daaraan slechts minder belangrijke bijzonderheden kunnen toevoegen. Voor de taalkunde blijft het onderzoek van den Oosthoek echter van zeer veel belang. Het kwam mij evenwel, wegens den omvang, beter voor deze taalkundige gegevens vooreerst niet ter uitgave aan te bieden, ook omdat zij in het nieuwe Javaansche woordenboek toch hun plaats zullen vinden. Bovendien zijn zij nog niet volledig. Trouwens ook aan de hieronder volgende aanteekeningen zal allicht nog wel het een en ander toe te voegen zijn.

I. DE BABAD TAWANGALOEN, INLEIDING EN AANTEEKENINGEN.

Inleiding.

De Babad Tawangaloen verhaalt de geschiedenis van het geslacht van de Heeren van Matjanpoetih, die Tawangaloen als hun stamvader beschouwden. Voor het laatst heeft dit geslacht het oude Oosthoeksche rijk Blambangan eenigen tijd in betrekkelijke onafhankelijkheid beheerscht. Tot 1881 hebben Regenten, die zich afstammelingen van Tawangaloen noemden, Banjoewangi bestuurd. De tekst heeft niet de bedoeling, de geschiedenis te geven van een landstreek, zooals het Westersche onderzoek er gaarne een zou bezitten. Trouwens zoo goed als alle Javaansche geschiedboeken zijn te beschouwen als handelende over een geslacht, niet over een land of een volk. Zekere eigenaardigheden van de Javaansche geschiedschrijving zijn hieraan te wijten. Ook ten aanzien van de Babad Tawangaloen is hieruit het een en ander te verklaren, zooals zal blijken uit de volgende aanteekeningen.

Teksten. Vooraf worde hier over den ouderdom en de taalkundige waarde van den tekst nog het volgende opgemerkt. Zeer oud is de tekst in zijn huidigen vorm klaarblijkelijk niet, daar hij loopt tot den dood van R. T. Pringgakoesoema, den laatsten Regent van Ban-

joewangi die stamde uit het oude geslacht. Hij werd in 1881 opgevolgd door Arja Soeganda, een bekenden afstammeling van het Mangkoenagara'sche geslacht, een zoon van P. A. A. Mangkoenagara IV, die later Regent van Pasoeroehan werd. Het is opmerkelijk dat aan het eind Arja Soeganda niet bij name wordt genoemd, maar slechts aangeduid als „poetra Soerakarta wahoe": de (bekende) prins uit Soerakarta, zonder eenige mededeeling over zijn herkomst. Op grond hiervan is het niet onmogelijk te achten, dat de huidige tekst geschreven of liever: beëindigd is ten tijde van R. M. T. Arja Soeganda. Immers tijdens zijn bestuur kon men met zulk een aanduiding volstaan, zonder vrees niet begrepen te worden.

Dit over den huidigen vorm van den tekst. Er bestaan nu echter twee vrijwel gelijkluidende babad's van Blambangan in proza. Op een daarvan heeft Dr. Brandes de aandacht gevestigd in T. B. G. 37, 1894, blz 325, opgenomen in de Verspreide Geschriften deel II. Dit is (thans) het Javaansche HS. K. B. G. no. 337: Boekoe dari tjerita babatnja negri Blambangan, overeenkomende met HS. verzameling Brandes no. 384.

Het andere is een „Babad Blambangan, naar een exemplaar in het bezit van den Regent van Banjoewangi, in leen ontvangen door tusschenkomst van den Heer Steinmetz", (thans) HS. verzameling Brandes no. 453. Dit handschrift in Arabisch-Javaansch schrift heeft Dr. Brandes ontvangen na het uitkomen van zijn bovengenoemd opstel in T. B. G. 37. Hij bespreekt het in een opstel, getiteld: Nalezing op het verslag over een Babad Balambangan, opgenomen in T. B. G. 38, 1894, blz. 283 en in de Verspreide Geschriften, deel II.

Zooals gezegd, deze twee proza-teksten verschillen zeer weinig. Bij vergelijking met den tekst van de Babad Tawangaloen, welke in dichtmaat is, blijkt bovendien, dat deze op den voet gevolgd wordt. Onderlinge samenhang tusschen deze drie teksten bestaat ongetwijfeld.

Op zich zelf zou het nu niet ondenkbaar zijn, dat de tekst in dichtmaat een bewerking was van een der teksten in proza. In het algemeen is in de nieuwere Javaansche letterkunde voor verhalende teksten dichtmaat echter van ouds overheerschend geweest. In dit geval is het ook wel zeer waarschijnlijk, dat de proza-teksten bewerkingen zijn van den tekst in dichtmaat, gemaakt omdat deze moeilijk verstaanbaar werd gevonden. Daarop wijst ook wel dat er twee proza-teksten zijn, de eene (verzameling Brandes no. 453) in een vreemd mengsel van krama en ngoko, zooals dat wel voor dichtmaat maar bezwaarlijk voor proza past, en zich het dichtst houdende bij de woordenkeus van den tekst in dichtmaat, de andere, in krama, maar Oosthoeksch - Madoereesch gekleurd (K. B. G. no. 337, verzameling Brandes no. 384), toch nog altijd dien tekst zin voor zin volgende. Bij de enkele meer uitvoerige beschrijvingen van den Babad Tawangaloen bepalen de proza-teksten zich tot korte vermeldingen. Bij voorbeeld, bij den strijd van Pangéran Djagapati (de valsche Wilis) wordt in het geheel geen melding gemaakt van Mas Ajoe Wiwit, de „keizerin", die een niet onbelangrijke rol heeft gespeeld.

Van geen van beide proza-teksten is het aan te nemen, dat zij in dezen vorm te voorschijn zouden zijn gekomen, indien de schrijvers oorspronkelijk werk hadden geleverd. Trouwens Dr. Brandes vermoedde blijkbaar ook onoorspronkelijkheid in den tekst van het H S. (thans) K. B. G. no. 337, toen hij schreef (T. B. G. 37, 1894, blz. 325) : „Het is mij niet bekend of dit stuk een eigen gesteld verslag van de lotgevallen der streek, om het zoo eens uit te drukken, te achten is, dan wel een excerpt van een anderen tekst". De proza-teksten hebben hier en daar echter wel een enkele mededeeling, meestal een naam, die de tekst in dichtmaat niet heeft. Dit kunnen echter wel latere aanteekeningen, kantteekeningen zijn, die in den tekst terecht zijn gekomen bij het afschrijven.

Tenslotte moet hier ook vermeld worden het bestaan van nog een derden prozatekst, getiteld: Babadipoen nagari Belambangan ngantos doemoegi nagari Banjoewangi, door R. T. A. Natadiningrat, die van 1912 tot 1919 Regent van Banjoewangi is geweest. Dit geschrift, thans H S. K. B. G. no. 611, is in 1919 aan het Genootschap aangeboden. Een korte mededeeling erover van Prof. Djajadiningrat is opgenomen in de Notulen K. B. G. 1919, blz. 96, X. Het geschiedkundige gedeelte van het geschrift is een poging om oudere berichten, ook Hollandsche, over Banjoewangi, uit allerlei geschriften herkomstig, tot een geheel samen te voegen. Ook de inhoud van de Babad Tawangaloen is erin verwerkt, maar vermoedelijk volgens een der oudere proza-teksten: Mas Ajoe Wiwit wordt er niet in vermeld. Nieuws voor de geschiedenis is er uit deze Javaansche verhandeling niet te leeren; de waarde ervan is te zoeken, zooals Prof. Djajadiningrat ook heeft opgemerkt, in de volkenkundige en taalkundige aanteekeningen die er aan zijn toegevoegd.

Ouderdom en samenstelling. Ten aanzien van den proza-tekst van het H S. K. B. G. 337 heeft Dr. Brandes zeer terecht opgemerkt, in het aangehaalde opstel, dat hij na 1832 en voor 1867 beëindigd moet zijn, omdat het laatste erin vermelde feit is dat R. Pringgakoesoema Patih wordt van R. A. Wirjadanoeningrat. Deze was Regent van Banjoewangi van 1832—'67. De andere prozatekst (verzameling Brandes no. 453) vermeldt echter ook nog het overlijden van Wirjadanoeningrat en het optreden van Pringgakoesoema als Regent. Deze tekst zou dus na 1867 beëindigd zijn.

Wanneer nu de proza-teksten berusten op den tekst in dichtmaat, moet men aannemen, dat deze laatste in de eerste helft van de vorige eeuw reeds bestond. De strofen aan het eind, welke de geschiedenis na den dood van Wirjadanoeningrat verhalen, zijn dan te beschouwen als later bijgevoegd.

Overigens zijn er geen duidelijke aanwijzingen op grond waarvan men den tijd van het opstellen van de Babad Tawangaloen nauwkeuriger zou kunnen bepalen. Dr. Brandes zegt in het aangehaalde opstel: „De episoden, welke in die babad tembang" (de groote Babad Blambangan, HS. K.B.G. 63 en HSS. verzameling Brandes no. 127 en 448, geschreven in 1773 — '74 in Prabalingga door M. Poerwasastra) „zoo uitvoerig, nauwkeurig en keurig op maat beschreven worden, zijn hier slechts oppervlakkig en foutief medegedeeld". Dit oordeel is, althans ten deele, wel juist. Men moet echter niet vergeten, dat de Babad Tawangaloen eigenlijk een uitgewerkte geslachtslijst of verzameling familie-aanteekeningen is. De aandacht valt er op de personen en hun onderlinge verhouding, niet in de eerste plaats op hun daden. Niettemin is het wel waarschijnlijk dat, indien de tekst was opgesteld zeer spoedig na de uiteindelijke onderwerping van Blambangan in 1772, deze belangrijke gebeurtenis er uitvoeriger in was uiteengezet.

Tenslotte is aan te nemen, dat, toen in de eerste helft van de vorige eeuw er weer eenige vastheid was gekomen in het bestuur over Banjoewangi door Regenten uit het oude geslacht, deze hun afstamming ook nauwkeurig vastgesteld wilden zien. Wellicht heeft hiertoe ook medegewerkt, wat men opmerkte van het streven der Regeering, vooral sterk in de eerste helft van de vorige eeuw, om de legitimiteit tot haar recht te doen komen. De Babad Tawangaloen (en daarmede de twee proza-teksten) zou dus met recht kunnen heeten een akte van legitimatie van het Regentengeslacht Wiragoena, dat van 1773 tot 1881 het bestuur over Banjoewangi in handen heeft gehad. Dit geslacht heeft blijkbaar in het licht willen stellen, hoe het verwant was met het oude Vorstengeslacht der Adipati's Danoeredja en Danoeningrat en evenals die familie afstamde van den als legendarischen stamvader vereerden Tawangaloen. De Wiragoena's zouden afstammen van een jongeren zoon, uit een bijvrouw geboren, van den Soenan Matjanpoetih.

Men is vermoedelijk niet ver van de waarheid met te stellen, dat de Babad Tawangaloen in zijn huidigen vorm dateert van omstreeks 1870, maar dat het grootste gedeelte in de eerste helft van de 19e eeuw uit familie-overleveringen is samengesteld.

Wat aangaat de bedoeling, waarmede de Babad Tawangaloen geschreven is: uitwerking van familie-overleveringen, om te dienen als legitimatiebewijs, hierin stemt deze tekst overeen met zeer vele, wellicht bijna alle Javaansche geschiedboeken. Als zoodanig, als de geschiedenis van een geslacht, niet als een „verslag van de lotgevallen der streek", moet men de Babad Tawangaloen dan ook beschouwen. De tekst is in Banjoewangi in vrij wat exemplaren in handschrift verspreid, in aanmerking genomen althans, dat de letterkundige ontwikkeling bij de oude inheemsche bevolking vrij gering is. De teksten verschillen onderling weinig. Het gebruik van het Arabisch-Javaansche letterschrift, dat in Banjoewangi'sche handschriften veel voorkomt, kan echter gemakkelijk veranderingen in namen e. d. bij het overschrijven te weeg brengen.

Letterkundige waarde. De letterkundige waarde van de Babad Tawangaloen is niet groot. De namen en gebeurtenissen worden er zonder veel ophef in opgesomd. Slechts hier en daar vindt men iets meer uitgewerkte beschrijvingen, maar die zijn toch zonder veel verheffing, slechts met de overgeleverde vormen, verteld. Al is de Javaansche geschiedschrijving in het algemeen niet gewend diep in te gaan op de gedachten en bedoelingen der optredende personen en de aandacht te vestigen op tragische konflikten, iets meer dan wat deze Babad Tawangaloen geeft, had men toch wel mogen verwachten. Terecht zijn door Westersche beschrijvers tragisch genoemd de lotgevallen van het oude Oosthoeksche rijk, waar de Compagnie tenslotte moest toonen opgewassen te zijn tegen de taak, geheel Java te besturen, en de lange reeks rampen, die in het bijna verwoeste land wilde volksopstanden en daarna uitwijkingen,

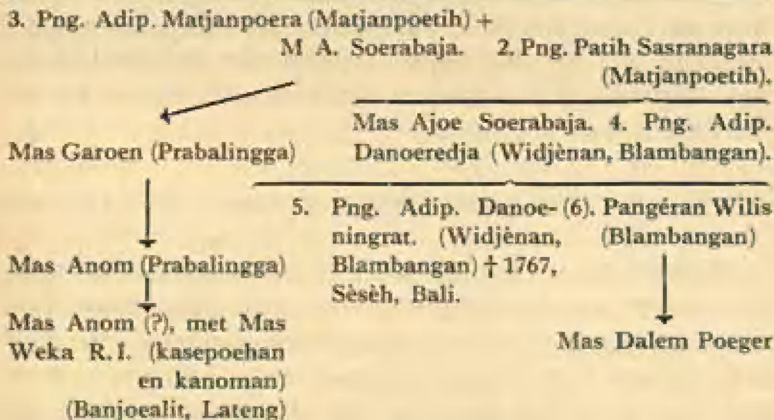
trekken naar de wildernis hebben veroorzaakt. De schrijver van de groote Babad Blambangan laat niet na de gebeurtenissen, die hem treffend voorkomen, naar voren te doen treden in het verhaal, al zij het op de in de Javaansche letterkunde onvermijdelijke, uiterlijk vrijwel onbewogen wijze, die aan oude epen, balladen of volksdichtkunst in andere literaturen kan doen denken. De Babad Tawangaloen verzuimt echter de gelegenheden, het gemoed van de hoorders of lezers te roeren.

Het taaleigen van de Babad Tawangaloen is dialektisch, maar niet in sterke mate. Er komen wel gewestelijk Blambangan'sche en Oost-Javaansche uitdrukkingen in voor, maar lang niet zoo veel als in een tekst als de Sritandjoeng. De Babad vertoont ook niet den aard van een kunstwerk der hoogere letterkunde in Oosthoeksch-Javaanschen stijl, zooals de groote Babad Blambangan, die in Prabalingga geschreven is. Het is trouwens wel te begrijpen, dat na de zware rampen, die het land in de 17e en 18e eeuw getroffen hebben, er weinig ontwikkelden waren, in staat om een letterkundige overlevering te onderhouden en voort te zetten. De uitwijking naar Bali of ook de gedwongen verhuizing daarheen, zooals dat geschied is met Pangéran Danoeningrat, den laatsten Adipati van het geslacht van Tawangaloen, heeft waarschijnlijk velen van de meest ontwikkelden aan het land onttrokken.

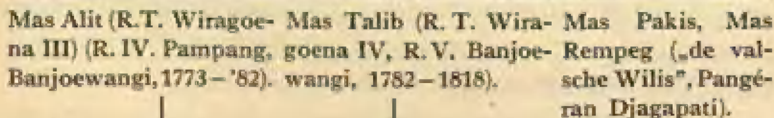
Inhoud. Zooals boven is vermeld, is de inhoud van de Babad Tawangaloen dezelfde als die van de twee proza-teksten Babad Blambangan. Van een daarvan (thans HS. verzameling Brandes no. 384, HS. K. B. G. no. 337) heeft Dr. Brandes een volledig uittreksel, verrijkt met aanteekeningen, gemaakt en doen opnemen in T. B. G. 37, 1894 (de inhouds-opgave van blz. 333 tot blz. 348), nu opgenomen in de Verspreide Geschriften II. De nalezing in T. B. G. 38, blz. 283 is er naast te leggen. Hiermede is de inhoud van de Babad Tawangaloen zeer voldoende weergeven; het is overbodig dit

hier weer opnieuw te doen. Het alfabetische namenregister kan het overzicht vergemakkelijken. Ten overvloede worden hier twee afstammingslijstjes gegeven, van het geslacht der Adipati's en van dat der Regenten Wiragoena, welke beide als stamvader beschouwd hebben den Soenan Matjanpoetih Tawangaloen. In navolging van de lijstjes, welke Dr. Brandes heeft opgenomen in de twee genoemde opstellen, vermeld ik hier alleen de personen die een zekere rol hebben gespeeld.

Tanpaoena (Kedawoeng).
1. Tawangaloen (Matjanpoetih)
uit de hoofdvrouw, uit Blatèr:



I. Tawangaloen (Matjanpoetih)
uit een bijvrouw:
Mas Dalem Wiragoena I (Matjanpoetih)
Mas Bagoes Poeri, Wiragoena II (Matjanpoetih)



R. Soeradiwirja, ngabèhi Soemberwaroe	R. T. Soera(adi)nagara (R. VI, Banjoewangi, 1820-1832).
↓	↓
R.T. Wirjaadikoesoema, R. Ad. Wirjadanoeningrat (R. VII, Banjoewangi, 1832-'67).	R. T. Pringgakoesoema (R. VIII, Banjoewangi, 1867-'81).

In de bovenstaande lijsten zijn met Arabische cijfers aangeduid de opeenvolgende min of meer onafhankelijke Adipati's en met R. I. enz. de opeenvolgende Regenten onder gezag van de Compagnie en de Indische Regeering. Als Regenten II en III, tusschen Mas Anom-Mas Weka en Mas Alit, zijn te beschouwen: Mas Soetanagara — Mas Wangsèngsari (Regenten kasepoehan en kanoman II, in Pampang) en T. Djaksanagara (Regent III, in Pampang), welke niet behoorden tot het geslacht Tawangaloen, althans dit blijkt niet uit de Babad Tawangaloen.

Aanteekeningen.

Thans volgen de aanteekeningen bij den tekst van de Babad Tawangaloen, voor zoover mogelijk zang voor zang. De namen, in deze aanteekeningen genoemd, kan men naslaan in het namenregister, om te weten te komen aan wie zij toebehooren en wat die personen voor rol gespeeld hebben. Ook kan men het boven vermelde uittreksel uit den prozatekst (thans H S. verzameling Brandes no. 384. HS. K.B.G. no. 337) door Dr. Brandes gemaakt, nalezen. Dit uittreksel past bijna geheel op den tekst van de Babad Tawangaloen; hieronder wordt er ook naar verwezen bij iederen zang. Van een enkele beschrijving, die de Babad meer heeft dan de prozatekst, zal een uittreksel bijgevoegd worden.

In de hieronder volgende aanteekeningen is het volstrekt niet de bedoeling aan de Babad Tawangaloen geschiedkundige gegevens te ontleenen en om met be-

hulp daarvan een bijdrage te leveren tot de geschiedenis van den Oosthoek. Dit is voor het grootste gedeelte reeds gedaan door Dr. Brandes in zijn genoemd opstel in T. B. G. 37. Daarop, en op andere gegevens, heeft de Heer Lekkerkerker gegrondvest zijn geschiedkundig opstel Balambangan (opgenomen in de Indische Gids, 1923; een uittreksel in de Encyclopaedie van N.-I., 5de deel (Aanvullingen) blz. 219, Balambangan). Indien men voor een geschiedenis van den Oosthoek nieuwe gegevens zou willen verzamelen uit Javaansche bron, zou men de bovengenoemde groote Babad Balambangan en nog tal van kleinere geschriften, geslachtsregisters, moeten bewerken. Ook is er een Oosthoeksch - Soerabaja'sche babad, die merkwaardige gegevens bevat. Voor deze bewerking heb ik echter nog geen tijd kunnen vinden.

Het onderstaande wil slechts in het licht stellen, wat in de Babad Tawangaloen van belang is voor onze kennis van zeden en gebruiken, maatschappelijke toestanden en religieuze of mythische voorstellingen uit den ouden tijd in den Oosthoek. Hoewel Dr. Brandes ook hierover het een en ander heeft opgemerkt, zijn er toch nog wel zaken overgebleven, die in dit opzicht de aandacht verdienen. Ofschoon, een volledige verklaring van alle in de genoemde opzichten opmerkenswaardige zaken kan, dat is te begrijpen, niet beloofd worden.

Aanteekeningen bij Zang I, Smaradana 13 strofen, uittreksel Brandes blz. 333 — '34, t/m: „vraagt hem zijn zegen voor zijn bewind". In dezen zang wordt de voorgeschiedenis van Tawangaloen verhaald, voordat hij op gaat treden als stichter van Matjanpoetih. Hij zou de oudste zoon zijn geweest van den Pangéran Tanpaoena van Kedawoeng.

Kedawoeng. Bij den naam Kedawoeng heeft Dr. Brandes reeds een aanteekening geplaatst. Kedawoeng als naam van désa's komt in den Oosthoek, zooals over geheel Java, vrij veel voor. Het is echter uitermate

waarschijnlijk, wat Dr. Brandes veronderstelt, dat men het hier bedoelde oude Keḍawoeng moet zoeken in de overblijfselen van Koeṭa Keḍawoeng. Prof. Krom zegt hierover in zijn Inleiding tot de Hindoe-Javaansche kunst, deel II, 1923, blz. 411: „Muren, graven en gebouwen, waaruit beelden waren weggevoerd, bevonden zich ook meer nabij Poeger te Koeṭa Bara, waar zich een dier muren nog 600 M. liet vervolgen, te Poerwangga bij het tegenwoordige Tanggoel, te Koeṭa Keḍawoeng iets meer Zuid-Oostelijk, te Koeṭa Blatèr, beoosten Poeger, te Maketep en Kapatihan (ook die naam is teekenend) wat Noordelijker. Een enkele muur is doorgaans alles, wat er over is".

Voor de veronderstelling, dat werkelijk dit Keḍawoeng, in het huidige Regentschap Djember, het bedoelde is, pleit, behalve het vinden van bouwvallen daar ter plaatse, dat de naam Blatèr ook genoemd wordt in verband met Tawangaloen. Arja Blatèr zou n. m. een der zeven gegeḍoeg's, grooten, van Matjanpoetih geweest zijn en de schoonvader van Tawangaloen.

Volgens deze overlevering zouden Tawangaloen en zijn geslacht dus *niet* afkomstig zijn uit wat men gewoonlijk beschouwt als het landschap Blambangan, het huidige Regentschap Banjoewangi, maar uit het oude landschap Poeger. De verbinding tusschen dezen landstreek en Banjoewangi is in moderne tijden met veel moeite hersteld, door den spoorweg met den tunnel (in 1903 gelegd) en den weg daaroverheen, voor autoverkeer nog geen vijftien jaar geleden geopend. Voordien, bijna gansch de 19de eeuw, is de verbinding zoo goed als geheel verbroken geweest. Ettelijke dagreizen door het woud in het gebergte langs een onzeker, weinig bekend, alleen voor voetgangers te begaan pad, dat niemand aanlokte, scheidden de twee landstreken. Het verkeer van Banjoewangi met de rest van Java werd onderhouden langs de Noordkust, in ouderen tijd liefst over zee, want de landweg, het laatste stuk van den grooten postweg, leidende door onbewoonde en

barre streken, liet vaak veel te wenschen over en is ook wel jarenlang onberijdbaar geweest. Oud-ingezetenen herinneren zich deze toestanden nog maar al te wel.

Het staat echter vast, dat in de 18de eeuw de verbinding tusschen het huidige Banjoewangi en Poeger door het Zuidergebergte volstrekt geen onbegane weg was. Deze landschappen vormden wat betreft bevolking een geheel, zelfs ook met Loemadjang. Ook thans zijn er hier en daar in de Regentschappen Djember en Loemadjang nog dorpen aan te wijzen, waarvan de bewoners iets bewaard hebben van de oud-Oosthoeksche gouwspraak. Overigens is in die Regentschappen, zooals ook in het grootste deel van Banjoewangi, het allergrootste gedeelte van de bevolking Madoereesch of Javaansch, nog niet lang geleden uit Westelijker streken geimmigreerd.

Dat die verbinding over den pas van Mrawan of daaromtrent vrij belangrijk werd geacht kan ook blijken daaruit, dat er bouwvallen zijn gevonden, vrij hoog in het gebergte, die doen denken aan versterkingen. Prof. Krom schrijft hierover (Hindoe-Javaansche kunst II, blz. 412): „Verderop in de richting van Blambangan herkende Brandes in de sporen van een muur of versterking op den Goenoeng Bata een bouwwerk van dezelfde bestemming, als de uit lateren Mataramschen tijd zoo bekende tolpoorten, waar een militaire bezetting was gelegerd, die zoowel voor de bewaking van den weg als voor douanedienst zorgde. Iets dergelijks is misschien ook het dichtbij gelegen rechthoekig fundament te Tjoramanis geweest".

Het betrekkelijk groote aantal bouwvallen uit den ouden tijd in de huidige Regentschappen Djember, Loemadjang, Prabalingga, Kraksaan en Bandawasa vormt een tegenstelling tot het huidige Banjoewangi, waar men weinig vindt anders dan in de streek van Matjanpoetih, aan de kust bij Moentjar en op het schiereiland Poerwa. Men zou er hierdoor toe kunnen

komen aan te nemen, dat de kern van de oude Oosthoeksch-Javaansche bevolking eigenlijk het meest in de heuvelachtige landstreken om het Hjanggebergte thuis is geweest, die men vroeger West-Blambangan noemde. Wat ons bekend is van de oudere geschiedenis, wijst daar ook wel op. Ajamwoeroek van Madjapahit trekt op zijn beroemden tocht om het Hjanggebergte heen, het aan de linkerhand houdende; in het huidige Banjoewangi komt hij niet [1]). De Javaansche overlevering, die het rijk van Ménak Djingga zich laat uitstrekken tot Prabalingga, is hier ook te vermelden.

Tanpaoena. Aangaande Tanpaoena, die de vader zou zijn geweest van Tawangaloen, heeft Dr. Brandes reeds opgemerkt: „Deze naam is bekend uit de Damarwoelan-legende, waarin men er nog een Tanpaoeni naast heeft gewrocht. Het is de naam van een wezen, persoon of godheid uit den voortijd, die zich in Damarwoelan incarneerde of door Toenggoelmanik in hem geïncarneerd werd". Klaarblijkelijk is Tanpaoena dus een naam geweest van een „mythischen voorvader" in de religieuze beschouwingen der Oosthoeksche Javanen.

Dat deze naam in het bijzonder in den Oosthoek thuis behoort, blijkt daaruit, dat hij, voor zoover mij

---

[1]) In de Nagarakertagama, Z. 28, 1, waar Prof. Kern in plaats van Baloemboeng – wil lezen Balambangan, zou wel degelijk Baloemboeng of Baloemboengan bedoeld kunnen zijn, het huidige Boemboengan in Soemenep. In Andelan zou dan ook een plaats- of landstreek-naam gezocht moeten worden overzee, vermoedelijk op Madoera. Het ligt in de rede dat de Vorst in Patoekangan, aan zee aan de mond van de Sampéjan in Panaroekan, het verst Oostelijke punt van zijn tocht, de lieden ontving die overzee kwamen. Dat de Balineezen in (het in het huidige Banjoewangi veronderstelde) Blambangan zouden zijn aan land gegaan, om vervolgens de hoogst vermoeiende tocht over land naar Sitoebanda te maken, zooals de Heer Niermeyer blijkbaar aanneemt, in plaats van onmiddellijk naar Panaroekan te varen, is zeer onwaarschijnlijk. Het zou dus wel kunnen wezen dat Blambangan eigenlijk in het geheel niet genoemd wordt in de Nagarakertagama.

bekend, deze belangrijke plaats van eersten stamvader alleen inneemt in deze twee teksten, de geschiedenissen van Damarwoelan en van Tawangaloen, welke beide van oorsprong tot de letterkunde der Oostelijke Javanen te rekenen zijn. De Tawangaloen, die betrekking heeft op de aller-Oostelijkste groep der Oosthoekers, is in den loop der tijden bijkans in vergetelheid geraakt. De Damarwoelan-overlevering daarentegen heeft zich over geheel het Javaansche land bekend en geliefd weten te maken, naar het schijnt zich vooral verspreidende langs den zeeweg en de Noordkust. Het taaleigen van de oudere teksten en de steeds voorkomende plaatsnamen, wijzen er echter op, dat ook deze overlevering van oorsprong Oosthoeksch-Javaansch zijn moet. Ook thans is zij in den Oosthoek nog een der meest bekende.

Opmerkenswaardig is ook, dat aan den Tanpaoena van de Babad Tawangaloen vijf kinderen worden toegeschreven. Dit bezit van vijf kinderen is, zooals men weet, bijkans vast terugkeerend bij alle Javaansche „mythische voorvaderen". Dr. Brandes heeft daar reeds op gewezen, in zijn verhandeling over Djajabaja (T.B.G. 32, 1889. blz. 419). Het is waarschijnlijk te achten, vooral op grond van de geschiedenis van een van de meest „Javaansche" dezer voorouders, Kaṇḍiawan, die vermoedelijk in Midden-Java thuis heeft behoord, dat dit kinderental in verband staat met een maatschappelijke en kosmische Vier- Vijf- deeling, berustende op oude gedachten omtrent klassifikatie [1]).

Met dit al wil niet gezegd zijn, dat het verhaal van Tanpaoena, den Pangéran van Keḍawoeng en zijn kinderen, geheel naar het rijk der fabelen te verwijzen is. Het is echter wel duidelijk dat de legende van den stichter van Matjanpoetih voor een belangrijk gedeelte mythisch is. Als mededeeling die voor de geschiedenis waarde heeft kan men er, naar het mij voorkomt, slechts

[1]) Hiervoor moge ik verwijzen naar mijn opstel over Javaansche wichelarij en klassifikatie, in den Feestbundel K.B.G. 1928, deel II blz. 273.

aan ontleenen, dat de Heeren van Matjanpoetih hun geslacht afleidden uit Kedawoeng, in het huidige Regentschap Djember.

De naam Tawangaloen. De naam van Tawangaloen, den eigenlijken stichter van Matjanpoetih, den oudsten zoon van Tanpaoena, geeft ook aanleiding tot eenige opmerkingen. Dr. Brandes heeft over hem opgemerkt (T. B. G. 37, blz. 329): „Deze Vorst is juist die, welke gedurende de glansperiode van Blambangan er het bewind voerde, Tawangaloen, de „Tawoenaloen" van de Hollandsche stukken van dien tijd. Want mag het al zijn, dat er hier aan hem ook zaken worden toegeschreven, bijv. de stichting van Matjanpoetih, ... , die hij niet verrichtte, het overige, ... is juist op hem toepasselijk, zooals o. a. duidelijk aan den dag komt uit hetgeen van zijne zonen en van de daarop volgende (vernieuwde) Balische overheersching wordt bericht" (door Europeesche tijdgenooten). Inderdaad staat het door berichten van Hollandsche kooplieden vast, dat er in 1691 een Soesoehoenan van Blambangan is overleden, die opgevolgd werd door onder elkaar twistende zoons, welke namen droegen, overeenkomende met die van een dergelijke twistende groep in de Babad Tawangaloen vermeld. De naam Matjanpoetih wordt hier, evenmin als in andere oude stukken, genoemd; de naam Tawangaloen ook niet. Wel komt die voor in oudere Hollandsche berichten, in 1680. Dit maakt het althans denkbaar, dat de in 1691 overleden Vorst deze zelfde Tawangaloen was.

Zeer terecht merkt Dr. Brandes echter vervolgens op: „Het is mogelijk, dat de naam Tawangaloen ook nog door andere Heeren van Blambangan is gedragen." Inderdaad is het waarschijnlijk, op grond van wat verschillende babad's mededeelen, dat er twee Tawangaloen's zijn geweest, vader en zoon, van wie de zoon een tocht naar Mataram gemaakt heeft.

Zonder in te gaan op de geschiedenis van deze Vorsten van Blambangan, die Tawangaloen als hun naam of

titelnaam voerden, wil ik hier slechts eenige aanteekeningen plaatsen over verdere verbanden, die zich aan dezen naam hechten.

Vooreerst nog een historisch verband: behalve in het geslacht van de Pangéran's van Kedawoeng en de Heeren van Matjanpoetih, komt die naam ook voor in dat van de Vorsten van Madoera, de Tjakraningrat's. Madoera is hier, zooals men begrijpt, gebruikt in de oude beteekenis: voor het Westen van het eiland, voornamelijk Sampang en Bangkalan. Het geslacht der Tjakraningrat's, Pangéran's, Panembahan's, Soeltan's en Regenten, is daar sinds verscheidene eeuwen aan het bewind [1]). Het is ook vermaagschapt aan het Mataram'sche Vorstenhuis.

Dientengevolge worden de voornaamste leden van dit oude geslacht vermeld in de Sadjarah Dalem, de Stamboom van het Huis Mataram. In de uitgave daarvan, bezorgd door Ki Padmasoesastra (1902) leest men, dat de eerste van het geslacht der Tjakra(adi)ningrat's, die den titel Soeltan kreeg (van Maarschalk Daendels; als zoodanig heette hij: Soeltan Abdoel Tjakraningrat I van Bangkalan), in zijn jeugd R. Tawangaloen geheeten heeft.

Hoe het komt, dat hem dezen naam gegeven is, is mij niet bekend. Het is niet ondenkbaar, dat hij inderdaad genoemd is naar de historische Pangéran's Tawangaloen van Blambangan, op grond daarvan, dat de Tjakraningrat's verzwagerd waren met het Oosthoeksche Vorstengeslacht, en de Tawangaloen's ook als hun voorouders beschouwden. Dit uit te maken, zal echter wel zeer bezwaarlijk zijn.

Den naam Tawangaloen heb ik echter ook nog gevonden in een geheel ander verband. In den tekst welke behoort bij de bekende wajang-bèbèr van Patjitan

[1]) De geschiedenis van dit geslacht is beschreven door Pa' Kamar, in een opstel opgenomen in Djawa VI, 1926, 231, met een stamboom, blz. 368.

(désa Gedompol), zijn Tawangaloen en Naladerma de panakawan's van Radèn Pandji (in dien lakon geheeten: Djaka Kembang Koening). Tawangaloen is echter zeer strijdbaar, hij treedt op als kampioen voor Dèwi Sekartadji en Radèn Pandji en overwint als zoodanig Radèn Klana.

Men weet dat de namen der panakawan-figuren, die optreden bij de verschillende soorten Javaansch tooneel, het zij poppenspel of menschentooneel, in de verschillende streken van het Javaansche land thuis behoorende, zeer uiteenloopen. Zelfs binnen het gebied van Midden-Java is er verschil op te merken, en dat nog wel in de zoo zeer onder invloed der hoofsche geletterden staande wajang poerwa: men onderscheidt een dalang-overlevering die Bagong laat optreden en een die dat niet doet. Nog veel grooter verschillen ziet men, wanneer men de padalangan van het Westen van het Javaansche land en die van Oost-Java en den Oosthoek in de vergelijking betrekt.

De Javaansche geletterden en de dalang's hebben deze verschillen ook opgemerkt. Zij hebben zich eraan gewend sommige panakawan-figuren, uit verschillende streken herkomstig, te beschouwen als verschijningsvormen van één persoonlijkheid onder verschillende namen. Ook heeft men de verschillende panakawanfiguren wel tot een familie samengevoegd, waarin dan merkwaardiger wijze de vrouwen zoo goed als geheel zouden ontbreken.

Het is hier niet de plaats nader in te gaan op de vraag naar de oorspronkelijke beteekenis of beteekenissen van de panakawanfiguren. Hier worde slechts vastgesteld, dat tot deze groep vrij veel figuren te rekenen zijn, met onderling zeer verschillende vormen, namen en eigenaardigheden. Velen hunner zijn echter slechts in bepaalde streken van het Javaansche land te huis. Zooals de verschillende Javaansche gouwen voor hunne oude geslachten eigen afstammingsoverleveringen van mythischen aard hebben, zoo is bij

verscheidene hunner ook een voorliefde voor bepaalde soorten opvoeringen, poppen- of menschenspelen en voor het zien optreden van bepaalde figuren op te merken. Zoo komt men er licht toe te veronderstellen, dat zekere afstammingsmythen en enkele figuren van de fabelleer in het bijzonder behoord hebben bij bepaalde gouwen of bij de bevolkingen, die deze landstreken als de hunne zijn gaan beschouwen.

Het panakawan-paar Tawangaloen — Naladerma is mij van elders dan uit de wajang-bèbèr van Patjitan niet bekend. Wel komt voor het tweetal Pantjakwadja-Naladerma en dit in de wajang Takoel in Banjoewangi, waarvan een voorstelling beschreven is in een dezer Aanteekeningen. Naladerma's uiterlijk zou aan Bagong kunnen herinneren en Pantjakwadja aan een kleine gedrochtelijk-demonische figuur. Met gelijkstellingen moet men in deze gevallen echter zeer voorzichtig zijn.

Wat men veilig op grond van het hier opgemerkte kan vaststellen is slechts, dat Tawangaloen in sommige gedeelten van het Javaansche land de naam was (of geworden is) van een figuur uit den voortijd, verbonden aan de geschiedenis van oude geslachten. Geworden is, want men mag de mogelijkheid niet uitsluiten, dat in de Patjitan'sche wajang-bèbèr, welke niet zeer oud behoeft te wezen, de op Java zoovaak voorkomende onderschuiving van namen heeft plaats gehad, zoodat Tawangaloen gekomen is in de plaats van een ander, met wien men hem meende te mogen gelijkstellen. In ieder geval moet dan de naam Tawangaloen toch een zekere vermaardheid gehad hebben, tot in het Zuidergebergte van Patjitan.

In dit verband is de aandacht er op te vestigen, dat er veel vóór is de bevolkingen der landschappen langs Java's Zuidkust in grooter mate als een belangrijke eenheid in de Javaansche geschiedenis te beschouwen, dan tot nu toe geschiedt. De moderne ekonomische ontwikkeling heeft de laagvlakten langs de groote rivieren en de Noordkust tot ontwikkeling gebracht en het verkeer

daarheen en daarlangs geleid. Oude Javaansche wegen en paden vormen echter ook thans nog verbindingen tusschen de landschappen langs de Zuidkust, van Goenoengkidoel en Wanagiri (Semboejan) in de Vorstenlanden, door Patjitan en Pranagara, Trenggalèk en Toeloengagoeng (Ngrawa), Blitar (Lodaja) en Zuid-Malang naar Loemadjang en Poeger. Dit zijn allen heuvelachtige of berglandschappen met, naar men mag aannemen, voor een deel oudingezeten bevolkingen. Uit de oudere en nieuwere Javaansche geschiedenis is op te maken, dat het nemen van dezen Zuidweg gansch niet ongewoon was. Dat de oude deelen der bevolkingen van de Zuidkust-landschappen onderling verwant zouden zijn ten aanzien van lichaamsbouw, zeden en gebruiken of spraak, is vooralsnog moeilijk te bewijzen, maar geenszins ondenkbaar te achten. Het behoeft intusschen niet veel verwondering te baren, wanneer men bij de Oosthoeksche Javanen van Kedawoeng (in het Poeger'sche) en in de bergen van Patjitan denzelfden ouden naam aantreft.

Terloops wil ik hierbij nog opmerken, dat de twee eenige oude wajang-bèbèr-stellen, welke thans nog op Java bekend zijn, thuis behooren in deze reeks Zuidkust landschappen: in Wanasari (Goenoengkidoel, Jogjakarta) en in het Patjitan'sche.

Aanteekeningen bij Zang II, III, IV en V, 17 strofen Doerma, 20 strofen Sinom, 28 strofen Pangkoer en 11 strofen Doerma, uittreksel Dr. Brandes t/m blz. 338: „De strijd had zeven dagen geduurd".

Geschiedenis van Tawangaloen. Thans volgen eenige aanteekeningen, betrekking hebbende op wat de Babad Tawangaloen van de geschiedenis van Tawangaloen vermeldt. Er zou pitenah geweest zijn, die hem er toe bracht de heerschappij over Kedawoeng in volle vrede af te staan aan zijn jongeren broeder Pangéran Wila en zelf weg te trekken om een nieuwe vestiging te stichten. Dr. Brandes geeft de betrokken zinsnede

aldus weer: „Als Tawangaloen een vier jaar Pangéran is geweest, tracht Wila hem door verraad te verwijderen (pitenah). Tawangaloen voorkomt dit door zich vrijwillig terug te trekken". Pitenah duidt echter in den regel, zooals men weet, slechts op verdachtmaking, laster, niet op eenigerlei geweldpleging of verraad. Dit is hier waarschijnlijk ook het geval; er werd op ongunstige wijze over Tawangaloen gesproken. Hierop wijst ook wat Tawangaloen tot zijn broeder zegt: dat hij zich als Pangéran onpleizierig, niet seneng, gevoelde. Wanneer men bedenkt, welk een invloed dergelijke gevoelens als: zich onpleizierig voelen en beschaamd (maloe) zijn door gepraat van anderen, kunnen hebben (dit is overbekend), is het niet ondenkbaar dat Tawangaloen zich daardoor liet bewegen zijn vaderlijk erfdeel te verlaten.

Intusschen veronderstelt dit verhaal ook de mogelijkheid, dat een volkshoofd met een betrekkelijk gering aantal volgelingen (de Babad noemt het traditioneele getal 40) een nieuwe woonplaats gaat stichten (Bajoe) en die na eenige jaren weer verlaat voor een derde, ook pas gestichte (Matjanpoetih). Dit wijst op een zwervend leven. Inderdaad staat het voldoende vast, dat de bevolkingen van de heuvel- en bergstreken van den Oosthoek nog zeer lang gewoon zijn geweest, na verloop van eenige jaren een eenmaal ontgonnen plek te verlaten en elders opnieuw te beginnen. Andere gebeurtenissen in de Babad Tawangaloen vermeld, waarbij men moet denken aan deze toestanden, zijn: de vestiging van Pangéran Wilis aan de Zuidkust van Banjoewangi (Pasisirmanis; ook hij was beschaamd omdat hij geen Patih was geworden) en de vestiging van de vluchtelingen uit Bajoe, na de nederlaag van Pangéran Djagapati, ook in het Zuiden, in het woud Gendong. De bewoners van deze laatste nederzettingen zijn later weer met geweld terug gehaald.

Het verhaal van den Babadschrijver zegt, dat het eenige wat Tawangaloen van zijn broeder vroeg was:

40 mannen (of huisgezinnen). De strijd, die later tusschen Keḏawoeng en Bajoe zou zijn uitgebroken, ging ook daarover, dat de nieuwe Pangéran van Keḏawoeng niet kon toelaten, dat zich zoovelen in Bajoe vestigden. Ook dit verhaal is slechts te begrijpen wanneer men denkt aan een samenleving, die overvloed van grond had om te ontginnen en zich neder te zetten, doch nog slechts weinig zielen telde. Wat voor de volkshoofden dus van belang was, was niet zoo zeer de beschikking over groote uitgestrektheden lands, maar het bezit van een zoo groot mogelijk aantal volgelingen, die land konden ontginnen.

Deze toestanden hebben vermoedelijk gedurende een groot deel van de oudere en ook van de nieuwere geschiedenis bijna over geheel Java geheerscht. In dezen zin is het te begrijpen, wat in den Mataram'schen tijd ook in Midden- en in West-Java, Priangan, meermalen opgemerkt is, dat hoofden en grooten elkaar volk trachtten te ontstelen (menschenroof), hetzij met geweld, hetzij door verlokking, en dat de macht en de rijkdom van een volkshoofd uitgedrukt werd door het aantal onderhoorigen te noemen. Dr. de Haan heeft hier reeds op gewezen in zijn verhandeling over Regenten en bevolking (Priangan III, 328 e.v.).

Bajoe. Waar het Bajoe gelegen heeft, de eerste vestiging van Tawangaloen, maar naderhand verlaten voor Matjanpoetih, is niet geheel duidelijk. Er is in de geschiedenis van Banjoewangi wel een Bajoe bekend, de plaats waar Pangéran Djagapati („de valsche Wilis") zich tot het laatst verdedigd heeft in 1772; die ligt vrij hoog op de Zuidhelling van het Idjèn-gebergte, boven Songgon. Of dit hetzelfde Bajoe geweest is als dat van Tawangaloen, kan men betwijfelen. Vooreerst ligt het Bajoe van Djagapati vrij Westelijk, wel zeer ver van Keḏawoeng en Poeger. En dan komen de richting en afstands-bepalingen voor Tawangaloen's Bajoe ten opzichte van bekende plekken, de Raoeng en Matjanpoetih, slecht uit voor Djagapa-

ti's Bajoe. Tawangaloen zou eerst in het Zuid-Oosten aan den voet van de Raoeng zeven dagen in religieuze afzondering zich opgehouden hebben, en toen op bevel van de onzichtbare stem naar huis zijn terug gekeerd, naar Bajoe. Daarna zou hij van Bajoe naar het Noord-Oosten zijn gegaan, zeven dagen gaans, voordat hij den witten tijger ontmoette. Deze kwam van het Noorden, hij nam Tawangaloen nog een eindweegs op zijn rug mede naar het Oosten, voordat hij hem neerzette in het woud Soedimara, waar Matjanpoetih gesticht moest worden. Tawangaloen merkte die plaats met teekenen (sasawi) en ging toen zijn menschen halen om de ontginning te beginnen.

Op Javaansche mededeelingen over richting is, zooals men weet, over het algemeen goed te vertrouwen. Dit ook hier aannemende, moet men tot de slotsom komen, dat Tawangaloen's Bajoe vrij ver Zuid- West en West van Matjanpoetih gelegen heeft. Djagapati's Bajoe ligt echter niet zoo erg ver weg (langs de oude Javaansche wegen) en Noord- Noord- West van Matjanpoetih. Afgaande op de richtingsbepalingen zou men verwachten, dat Tawangaloen's Bajoe gelegen heeft in het Westen van het huidige Regentschap Banjoewangi. Op de nieuwste kaart vindt men op de waterscheiding ten Noorden van de pas van Mrawan een Goenoeng Bajoe vermeld. Het is niet ondenkbaar, dat de lieden die van Keḍawoeng, uit het Westen, kwamen, zich in de streek van de waterscheiding eerst hebben neergezet, voordat zij ertoe besloten verder Oostwaarts te trekken. Het Bajoe van Djagapati zou zijn naam hebben kunnen ontleenen aan dit oudere, sinds lang verlatene, Bajoe van Tawangaloen, op dezelfde wijze als waarop vermoedelijk zeer vele plaatsen op Java hunne namen hebben gekregen.

Matjanpoetih. Naar aanleiding van de aanwijzing door den witten tijger van de plek waar Matjanpoetih gesticht moest worden, kan nog het volgende opgemerkt worden. Men herinnert zich dat de witte tijger

ook voorkomt in het oude verhaal van Gagangaking en Boeboeksah. Dr. Brandes heeft het tooneel van den tijger als rijdier vermeld in Not. B. G. 40, 1902, blz. XLII, naar aanleiding van de reliefs aan het penḏapaterras van tjanḏi Panataran, welke Dr. v. Stein Callenfels later (T. B. G. 58, 1919, blz. 348) verklaard heeft als voorstellende het Boeboeksah-verhaal. Uit het uittreksel, in dit laatste opstel medegedeeld, blijkt dat de witte tijger Kala-widjaja heet, en gezonden is door Baṯara Goeroe om de beide broeders Gagangaking en Boeboeksah op de proef te stellen. Wanneer Boeboeksah deze proeven doorstaan, en daarmede getoond heeft, dat hij in waarheid los van de wereld is, neemt de witte tijger hem op zijn rug mede naar Baṯara Goeroe.

De witte tijger als afgezant van en bemiddelaar met een hoogere wereld is in Javaansche verhalen nog wel meer te vinden. Zoo wordt ten Zuiden van de hoofdplaats Bandjarnagara een vereerde steen, Watoe-mong, Tijgersteen, genoemd, vermeld; men gelooft dat daar een Wali, die den Islam naar Java kwam brengen, is neergekomen.

Met het verhaal van Gagangaking en Boeboeksah heeft de geschiedenis van Tawangaloen, die trouwens veel beknopter is, op het eerste gezicht weinig overeenkomst. Toch is het wel duidelijk, dat de religieuze afzondering van Tawangaloen aan den voet van den Raoeng, en de daarop volgende ontmoeting met den witten tijger, als beproeving opgevat moeten worden. En dan kan men ook in het in de Babad daaraan voorafgaande, over de oneenigheid tusschen Tawangaloen en zijn afgunstigen en begeerigen broeder Wila, eenige overeenkomst zien met de verhouding van Boeboeksah tot Gagangaking.

Men herinnere zich ook, dat Tawangaloen voorkomt als de naam van een panakawan-figuur. Dat aan het verhaal van Gagangaking en Boeboeksah ten grondslag liggen oude mythische gedachten over klassifikatie, indeeling van de wereld in twee groepen, heeft Dr. Rassers waarschijnlijk gemaakt. Misschien mag men

naast dit paar namen noemen die van Togog en Semar of van Poegoeh en Poenggoeng, in oude dalang-verhalen voorkomende. Dit zijn panakawan-figuren.

Hoe de verhouding tusschen deze figuren ook zij (wellicht is het verhaal van de Babad Tawangaloen zeer afgesleten), de ontmoeting met den witten tijger beteekent voor Tawangaloen ongetwijfeld de beproeving en de inleiding tot een hoogeren graad van bestaan.

De stichtings-overlevering van Matjanpoetih is, aldus met haar verbindingen overzien, merkwaardig in dit opzicht, dat bij haar duidelijk uitkomt hoe geschiedkundige feiten en namen (het bestaan van Matjanpoetih en van een Tawangaloen staat vast) en oude mythische voorstellingen (de witte tijger en de mythische Tawangaloen) op Java zeer gemakkelijk ineenvloeien.

Blambangan. De in de Babad Tawangaloen vermelde overlevering over de stichting van Matjanpoetih vindt men elders niet vermeld, behalve dan in de teksten, die op deze Babad berusten. Zelfs de naam Matjanpoetih vindt men betrekkelijk weinig genoemd; meestal gebruikt men als aanduiding voor het Vorstendom: Blambangan. Nu is er in de Babad Tawangaloen daarentegen van Blambangan pas sprake, wanneer Pangéran Danoeredja door de Balineezen tot Adipati wordt verheven.

Dit laatste is wel vreemd. Door berichten reeds van de eerste Europeesche zeevaarders, uit de 16e eeuw, staat het vast dat Blambangan toen een havenplaats was. De Javaansche overleveringen over het begin van den Islam op Java, over Sèh Wali-lanang, den stamvader van het geslacht der Soenan's „Priestervorsten", van Giri, Gresik, kennen ook een Vorstendom Blambangan aan zee. Anderzijds verdient het verhaal over de afstamming van het geslacht van Tawangaloen uit Kedawoeng, uit het binnenland, wel geloof, daar ook andere geslachtsregisters hiervan gewagen. Men komt dus tot de veronderstelling, dat het binnenlandsch-Oosthoeksche geslacht van Tawanga-

loen, dat in Matjanpoetih heeft gezeteld en uit Kedawoeng afkomstig was, in de heerschappij over de landstreek van het huidige Regentschap Banjoewangi vrij jong is geweest. Het kwam uit de bergen van het binnenland en is pas naderhand, onder Balineeschen invloed, in de kuststreek komen wonen. Wat er met het geslacht is geschied, dat vóór de Tawangaloen-familie de kust van Blambangan beheerschte, is onbekend. Men kan slechts gissen, dat het ten onder is gegaan in een strijd, zooals er zooveel gestreden zijn langs Java's kusten.

Dat dit geslacht verdwenen is, is een voldoende verklaring voor het feit, dat de Javaansche geschiedschrijving er geen heugenis van heeft. Immers, zooals boven reeds is opgemerkt, de Javaansche geschiedschrijving is in de eerste plaats geschiedschrijving van geslachten. Wanneer een geslacht uitstierf of vernietigd werd, had, volgens de oude opvatting, niemand meer belang bij zijn geschiedenis; zijn overleveringen verdwenen. Slechts vage herinneringen wilden wel blijven hangen, vooral in de schoone letterkunde. In Banjoewangi is zulk een herinnering aan de heerschappij van een sedert ondergegaan geslacht misschien blijven hangen in het Sritandjoeng-verhaal. Een ander geslacht, dat hun plaats innam, vond geen reden veel belang te stellen in de familie-overleveringen van lieden, met wie men zich niet verwant gevoelde, ook al wist men zeer goed, dat die vroeger dezelfde landstreek hadden bewoond. Wanneer wij dit bedenken, is het te begrijpen, dat de Babad Tawangaloen, die de geschiedschrijving van de nakomelingen van Tawangaloen bevat, de geschiedenis van Blambangan laat aanvangen met den tijd, dat leden van dat geslacht zich in die landstreek vestigden, en over vroegere bewoners zwijgt.

Matjanpoera. Wat verder in de Babad Tawangaloen verteld wordt over de geschiedenis van Tawangaloen en zijn zoons, behoeft hier niet uitvoerig besproken te worden. Slechts worde aangeteekend, dat de naam

van den oudsten zoon, Matjanapoera of Matjanpoera, blijkbaar een herinnering bevat aan den naam van het „stamslot" Matjanpoetih. Overigens zijn de verhalen over de twistende broeders in hoofdzaak waarschijnlijk wel te vertrouwen, evenals wat daarop volgt: het Balineesche ingrijpen.

Chineezen. Opmerkenswaardig is slechts, wat verteld wordt over Mas Poerba, dat hij als emban een Bok Tjina geheeten vrouw gehad zou hebben, naar wie een Laban-djati geheeten plaats later Laban-tjina genoemd werd. Men wil deze plaats terugvinden in den huidigen désa Labanasem, tusschen Ragadjampi en Kabat ten Westen van de spoorlijn gelegen. Of deze naamsverklaring juist is, wordt hier in het midden gelaten. Het verdient echter de aandacht, dat er hier sprake is van een Chineesche (of Indo-Chineesche) verzorgster voor een knaapje van hooge geboorte. Hierin mag men wel weer een bevestiging zien, van wat vaak op te merken valt, dat de Indo-Chineezen op Java, in het bijzonder in de kustlandschappen, een vrij belangrijke rol hebben gespeeld in de geschiedenis. Tot de samenstelling der huidige bevolking dier landstreken hebben zij vermoedelijk ook niet weinig bijgedragen.

Vrouwenrecht. Bij den strijd, die de achtergebleven broeder en zusters in Kedawoeng tegen Tawangaloen in Bajoe gevoerd zouden hebben, is het opmerkelijk, dat vrouwen er een belangrijke rol in spelen. Mas Ajoe Toendjoengsari, de oudste zuster, wordt na Tawangaloen's vertrek uit Kedawoeng Pangéran Patih naast Mas Wila, die Pangéran Kedawoeng genoemd wordt. Wanneer beide omgekomen zijn, worden hun jongere zusters Mas Ajoe Melok en Mas Ajoe Gringsing Pangéran Praboe en Patih.

De vraag, of dit alles inderdaad zoo geschied is, zal ik niet trachten te beantwoorden. Eenige twijfel is wel gerechtvaardigd. Niet onbelangrijk is echter, dat volgens de overlevering blijkbaar het oude recht op de heerschappij van Kedawoeng van Tanpaoena ook over kon

gaan op zijn dochters, zoodat ten slotte Kedawoeng beheerscht zou zijn geworden door twee vrouwen.

Deze opvatting, omtrent de erfelijkheid, ook in de vrouwelijke lijn, van de vorstelijkheid, is ook elders aan te wijzen in de Javaansche letterkunde. Het meest bekende voorbeeld is wat verteld wordt over de Vorstin van Madjapahit, omtrent wie wij berichten hebben zoowel uit de oude letterkunde (en deze historisch voldoende betrouwbaar) als uit de nieuwere (de Damarwoelan-overlevering). Deze laatste overlevering legt weer een verband met den Oosthoek.

Dat, volgens de Babad Tawangaloen, de dochters van Tanpaoena zelfstandig in haar eigen recht zouden zijn opgetreden, blijft echter vermeldenswaard. Mas Ajoe Toendjoengsari zou zelfs, in haar waardigheid van Pangéran Patih, zelf ten strijde zijn getrokken. Bij dit verhaal over het onafhankelijk optreden van vrouwen mag verwezen worden naar wat hieronder opgemerkt wordt over de figuur van Sajoe Wiwit en over het religieuze gevoelen, dat in het bijzonder vrouwen in verband brengt met bovenmenschelijke machten. Het is wel aan te nemen, dat zoowel de opvatting omtrent het recht der vrouw als het religieuze gevoelen van oude inheemsche herkomst zijn.

Ook in de nieuwere, Midden-Javaansche geschiedenis is nog wel iets te bespeuren van hiermede in verband te brengen inzichten, bijv. dat voor het vestigen van een onaantastbare legitimiteit de afkomst van de moeder van veel belang is te achten. De Babad Tawangaloen zelf vermeldt trouwens ook verscheidene malen uitdrukkelijk geboorte uit de hoofdvrouw of uit bijvrouwen.

Titels. Mede in verband met het verhaal over de broedertwisten tusschen de kinderen van Tanpaoena wil ik hier nog iets opmerken over de rangen en titels, die in de Babad Tawangaloen voorkomen. Eenige beperking is hierbij geboden, daar op dit gebied nog zeer veel ononderzocht is, wat voor onze kennis van maatschappelijke toestanden en verhoudingen

van belang zou zijn. Vergelijking met gegevens van buiten den Babad moet daarom hier achterwege blijven.

Dr. Brandes heeft in een aanteekening (T.B.G. 37, blz. 334) reeds gewezen op de eigenaardige beteekenis, die de titel patih in de Babad heeft. Dit is niet de naam van een ambt, zooals het huidige spraakgebruik dat wil, maar de hoogste waardigheid na of zelfs naast den Vorst, te bekleeden door een hem na verwant lid van het heerschende geslacht. Er ontstaat dan ook gemakkelijk verwarring tusschen de titels pangéran pati (dipati, adipati) en pangéran patih. Mantjanapoera is volgens de Babad pangéran adipati geweest, mederegeerend kroonprins, reeds tijdens het leven van zijn vader den Soenan Tawangaloen. Tegelijk was zijn broeder Sasranagara pangéran patih. Na den dood van Tawangaloen stond er geen Soenan Matjanpoetih meer op; de volgende vorsten worden pangéran praboe. pangéran dipati of pangéran zonder meer genoemd. Naast hen vermeldt de Babad echter nog voortdurend hun patih's, die tot op den laatsten Vorst, Danoeningrat, lid van het heerschende geslacht waren. En zelfs daarna worden van de Regenten van de Compagnie en de Indische Regeering bijna regelmatig ook de namen hunner patih's genoemd, wat elders nauwelijks gebruikelijk is.

Men mag wel veronderstellen, dat in dit Oosthoeksche staatsbestel de patih een plaats heeft ingenomen, die hem tot mederegent en nevenman van den Vorst of den Regent maakte. Misschien is hierbij te denken aan oude opvattingen over de verhouding van vorst tot patih, in verband staande met de gedachte aan klassifikatie, aan indeeling van de menschenmaatschappij in twee groepen. Hier verder op in te gaan, zou thans te ver voeren.

Andere hooge titels, die in de Babad Tawangaloen voorkomen, hebben ongeveer dezelfde waarde als in de Midden-Javaansche geschiedenis. Bij Soenan (de lange vorm Soesoehoenan komt niet voor), denkt men blijkbaar aan de hoogste waardigheid, aan een Vorst,

die volkomen onafhankelijk het middelpunt is van een nagara. Pangéran is de titel, zooals dat ook in Midden-Java veelal het geval is geweest, van Heeren van landschappen zoowel als van leden van een Vorstelijk geslacht. Arja, in de overigens ongebruikelijke verbinding Ki Arja, komt alleen voor als titel van de zeven gegedoeg's, hoofdlieden, van Matjanpoetih onder Tawangaloen. Het is wel waarschijnlijk dat dit, voor een gedeelte althans (verwezen wordt naar wat opgemerkt is over Blatèr) en afgezien van het traditioneele getal zeven, Hoofden zijn geweest, die zich onder de leiding van Matjanpoetih gevoegd hadden.

Opmerkenswaardig is, dat de titel Mas, die, zonder meer, thans in Midden-Java een vrij lage is, in de Babad Tawangaloen toegekend wordt aan alle leden van het heerschende geslacht, ook aan die welke den Vorst het dichtst bestaan, wanneer zij niet Pangéran genoemd worden. Tawangaloen zelf en zijn broeder en zusters (in de vrouwelijke vorm Mas Ajoe) dragen dien titel. Radèn komt daarentegen zeer weinig voor en, naar het schijnt, in den ouderen tijd meer als eeretitel („mijn heere") dan als vaste persoonlijke titel, waar men recht op heeft. Ten minste, Mas Tawangaloen, Mas Bagoes Wangsakrija en Tawangaloen's zoons de pangéran's worden een enkele maal ook wel rahadèn genoemd. Ook thans nog is de titel Mas onder de oude gezeten bevolking van Banjoewangi zeer in eere.

Dalem komt in de Babad Tawangaloen herhaaldelijk voor als titel van verdere verwanten van het hoofd van het heerschende geslacht, of van zijn kinderen, geboren uit bijvrouwen. Ook als verzamelnaam komt het voor: de dalem's, in den zin van: de santana's. Slechts een paar malen komt de betiteling Bagoes voor: Mas Bagoes Wangsakrija en Mas Bagoes Poeri. Wellicht is dit op te vatten als een vereerende toevoeging, wegens bijzonder aanzien, niet zoozeer als persoonlijke titel. Dit is waarschijnlijk ook het geval met Wong Agoeng, wat alleen van Png. Wilis gezegd wordt: deze

heeft klaarblijkelijk een groot aanzien genoten onder het volk. Dat men van hem geloofde dat hij over bijzondere krachten beschikte, blijkt wel uit de verhalen over zijn tapa-beoefening aan de Zuid-kust en over zijn medewerken tot de verdrijving der Boegineezen.

De Balineesche titels Déwa, Tjokorda, Goesti (meermalen in den vorm Goesi), Dipati, Boepati, Rangga worden hier niet besproken, evenmin als de Boegineesche Daèng en de door de Compagnie ingevoerde Toemenggoeng. Aanteekening verdient nog slechts, dat Ngabèhi, zonder meer, voorkomt voor den naam van den Soetanaga, die den „usurpator" Png. Sasranagara doodde met toestemming van de dalem's, en die later de verzorger en dienaar van Pangéran Danoeredja werd. Blijkbaar is dit geen adelstitel, d.w.z. duidende op verwantschap met een heerschend geslacht, maar een oude ambtstitel. Zoo ook bekel. Deze betitelingen komen, zooals men weet, in tal van streken van het Javaansche land voor, maar met zeer verschillende waarden.

Namen. Hierbij kan nog aangeknoopt worden een opmerking over de adellijke en vorstelijke namen, die in de Babad Tawangaloen voorkomen. Het is onnoodig nog uiteen te zetten, dat, ofschoon de Javaansche gewoonte niet in den huidigen Europeeschen zin geslachtsnamen kent, in de „groote" namen, door de hoofden en voornaamsten van een geslacht gedragen, toch bijna altijd wel een zekere kontinuïteit op te merken is, hetzij door het terugkeeren van denzelfden naam in zijn geheel, hetzij door het telkens weer optreden van een zelfde bestanddeel in nieuwe namen.

In het geslacht van Tanpaoena en Tawangaloen is het zeer duidelijk, dat Wira of Wila zulk een vast bestanddeel van namen geweest is. Van Mas Wila, den broeder van Tawangaloen, over de dalem's Wira, de zonen van den Soenan Matjanpoetih, het geslacht Wiragoena tot den Regent Wirjadanoeningrat vindt men dit naamsbestanddeel terug.

Het is niet zonder belang hier te herinneren aan het voorkomen van dit bestanddeel Wira in namen in den Oosthoek reeds in de oude geschiedenis. Arja Wiraradja en zijn zoon Nambi zijn in den eersten tijd van den Kraton van Madjapahit beheerschers van Loemadjang geweest. Dat Loemadjang met recht te beschouwen is als een van de landschappen, waar de Oosthoeksche Javanen het meest thuis zijn geweest, is boven reeds opgemerkt. Wiraboemi was, niet zoolang daarna, de naam van het gebied van een pangéran (Bré Wiraboemi) die, ofschoon na verwant aan het Madjapahitsche Vorstengeslacht, daartegen gestreden heeft. Of en hoe men verband mag zien in dit herhaalde terugkomen van het naamsbestanddeel Wira kan hier niet vastgesteld worden. Ondenkbaar is het zeker niet, dat dit woord reeds in oude tijden door de heerschende geslachten in den Oosthoek als bestanddeel van adellijke namen, ja wellicht zelfs als betiteling van lieden van stand en geboorte is erkend. Dat het geslacht van Kedawoeng afstamt van oudere geslachten in den Oosthoek (Poeger, Loemadjang) is, mede op grond van wat sommige andere Oosthoeksche babad's mededeelen, lang niet onwaarschijnlijk.

Een ander naamsbestanddeel van leden van het geslacht van Tawangaloen is Danoe; er zijn de Adipati's Danoeredja en Danoeningrat geweest en de Regent Wirjadanoeningrat. Dit naamsbestanddeel is vermoedelijk ontleend aan den naam Danoeredja of Danoeradja. Het is nog duister op grond waarvan deze naam (onder Balineeschen invloed, van Pandji Kertanagara ?) aan Mas Poerba gegeven is, toen hij, volgens de Babad Tawangaloen, de eerste Pangéran Blambangan werd. Wellicht is Danoeradja een naam uit de godenleer of de wajang-mythologie. Men herinnert zich dienzelfden naam uit de geschiedenis van Zuid-Midden-Java als gegeven aan een bekend Rijksbestuurder van Kartasoera, en als later geworden tot den ambtsnaam van de Rijksbestuurders van Jogja-

karta [1]. Het zou niet onmogelijk zijn, dat Danoeredja in de wajang-mythologie bekend is geweest als de naam van een groot vazal of rijksbestuurder of krijgsoverste, en dat op grond daarvan deze naam gegeven is aan den Rijksbestuurder van Kartasoera zoowel als aan den vazalvorst der Balineezen in Blambangan. In beide gevallen vermoedelijk niet zonder de bedoeling, om den aldus met een fraaien naam begiftigde steeds aan zijn plicht tot onderdanigheid te herinneren.

Het is echter helaas zeer moeilijk een niet zeer bekenden naam in de wajang-mythologie terug te vinden. Ook al is een naam bij de huidige ḍalang's niet bekend, dan is het toch zeer goed mogelijk, dat hij voorkomt in oudere verhalen, die thans vergeten of alleen nog in geschriften te vinden zijn. Dat de Balineezen Pangéran Danoeredja werkelijk als vazal hebben beschouwd, blijkt daaruit, dat, na zijn verheffing, de door den Tjokorḍa van Kloengkoeng en den Déwa Agoeng van Mangoewi gezonden Bali'sche dipati's Goesti Madé Karangasem en Goesti Geḍé Pandji Kertanagara van Boelèlèng de wasijat's van Matjanpoetih, klaarblijkelijk de rijkssieraden of ornamentstukken, mee naar Bali namen.

Islam en heidendom. Een opmerking verdienen nog de mededeelingen of verhalen in de Babad Tawangaloen, die betrekking hebben op de vraag, welken godsdienst de Heeren van Matjanpoetih beleden. Vooróp dient hierbij gesteld te worden, dat men er zich voor wachten moet een al te sterke scheiding aan te nemen tusschen Islam en heidendom. Het is bekend dat in het huidige Bali, niet alleen langs de Noordkust maar ook in tal van plaatsen van het Zuiden, in niet onaanzienlijken getale lieden wonen, die zich Moslims noemen, waaronder ongetwijfeld ook niet weinigen van Balineesche afkomst. Dus niet bedoeld zijn hier

[1]. Zie: K. Png. Ar. Ad. Danoeredja, Papatih Dalem ing Karaton Ngajogjakarta, in Djawa XI, blz. 127.

de talrijke Javaansche ambtenaren en beambten, die het Indische Gouvernement op Bali brengt. Deze blijven in de regel min of meer vlottend, en komen zelden tot vestiging voorgoed.

In het verkeer van het huidige Banjoewangi met Bali spelen ook de voorgoed op Bali gevestigde, Moslimsche Javanen, afkomstig uit Banjoewangi, een zekere rol. Verscheidene onder hen zijn in zooverre ver-Balineescht, dat zij moeilijk meer Javaansch spreken. Aan den Islam, d. w. z. wat het uiterlijke betreft, aan het volgen van de Javaansch - Moslimsche gewoonten in hun familieleven, houden zij echter vast. Sommigen, welgesteld geworden, sturen hun kinderen naar Banjoewangi ter school. Dat Bali „een ongerept stukje Hindoeisme" zou zijn, is een bewering die veel onjuistheid bevat.

Trouwens uit het werk van Dr. van der Tuuk blijkt duidelijk genoeg, dat er in Noord-Bali, waar hij verbleef, vrij wat inheemsche Moslims waren. Hij heeft in die streek een uitgebreide verzameling teksten van Moslimschen aard, in een Oost-Javaansch taaleigen geschreven, kunnen verzamelen. Over een eigenaardige overgangsvorm tusschen heidendom en Islam vindt men in zijn Kawi- Balineesch Woordenboek een aanteekening, onder Selam. Men leest daar o. a.: „Er zijn heidensche Balineezen, die er een Déwa Selam op na houden en geen varkensvleesch eten, maar, tegen het gebruik der heidens in, rundvleesch. De Mohammedaansche Balineezen gebruiken bij voorkeur het Arabische schrift en schrijven het Javaansche slecht...... De door hen gelezen gedichten zijn in modern Javaansch" (d. w. z., volgens de uitdrukkingswijze van Dr. van der Tuuk, niet in zoogenaamd oud-Javaansch, maar in een jonger Javaansch taaleigen, echter sterk gewestelijk Oosthoeksch gekleurd).

In het algemeen is dus wel de mogelijkheid aan te nemen, dat in het gebied van het oude Blambangan Moslims en heidenen vrijwel zonder scheiding naast elkaar hebben gewoond. Dit kwam, zoo kan men zich

zulk een toestand voorstellen, voor het uiterlijke daarop neer, dat sommige groepen of geslachten eenige Moslimsche gewoonten volgden (zooals het niet eten van varkensvleesch, waar Dr. van der Tuuk melding van maakt, en het op Mekka gerichte graf), andere niet. Aan de gemeenschapsplechtigheden, slametan désa e. d. en de vereering op sommige heilige plekken, zullen allicht allen gelijkelijk deel hebben genomen, zooals het landvolk in het thans geheel Moslimsche Java nog bijkans allerwege pleegt te doen. Het is ook opmerkelijk, dat de Babad Tawangaloen in het geheel geen melding maakt van eenigen overgang van godsdienst.

Al is de Islam in den beginne dus wellicht in hoofdzaak iets van persoonlijk of familie-belang geweest, niet onmiddellijk het geheele maatschappelijke leven omvattende, het is toch wel van belang te weten, wanneer het heerschende geslacht zich bij de Moslimsche gemeente heeft aangesloten. Want hiermede behaalde de Islam de overwinning.

Door berichten van Hollandsche tijdgenooten staat het voldoende vast, dat de lichamen van den Tawangaloen, die Soenan was, en van Pangéran Danoeredja, na hun dood onderscheidenlijk in 1691 en 1736, verbrand zijn. Daarbij kwam ook weduwen-verbranding voor. Men mag dus wel aannemen, dat deze Vorsten van het geslacht van Tawangaloen nog geen Moslims waren.

De tocht naar Mataram. In dit verband is misschien ook te denken aan het verhaal van de Babad Tawangaloen over den tocht naar Mataram en de overwinning van Bagoes Wangsakarja, den goeroe van Tawangaloen, op Pangéran Kadilangoe, den goeroe van den Soenan van Mataram. De Pangéran Kadilangoe zou door den kris van Bagoes Wangsakarja gedood zijn.

Dr. Brandes heeft het niet onmogelijk geacht, dat in dit verhaal historische waarheid school, blijkens de aanteekening (blz. 337) waar hij zegt: „Wie met dezen

Pangéran Kadilangoe bedoeld is, hangt natuurlijk af van den persoon, die schuilt in den Sinoehoen Sénapati Tjakra-adiningrat, wiens goeroe hij was". Het is echter allicht eerder aan te nemen, dat het verhaal van den wedijver tusschen de twee goeroe's slechts den zin heeft, de voortreffelijkheid van Wangsakarja's (heidensche) wijsheid en kunde boven de (Moslimsche) van Pangéran Kadilangoe te laten uitkomen, en zoo ook in het licht te stellen, dat de Soenan Matjanpoetih, Tawangaloen, niet achter stond bij den Soenan Mataram. Het is dan ook geen wonder, dat men dit verhaal tot nu toe tevergeefs in Midden-Javaansche babad's heeft gezocht.

De namen waarmede in dit verhaal Tawangaloen's tegenpartij wordt aangeduid, zijn zeer vaag. Onder Mataram of Mentaram verstaat men in den Oosthoek in het algemeen Midden-Java, zonder aan een bepaalde plaats te denken. De Pangéran's van Kadilangoe zijn als afstammelingen van Soenan Kalidjaga de erfelijke leeraren en beschermheeren van het Mataram'sche Vorstenhuis, evenals hun stamvader de Soenan dat geweest is van de eerste Vorsten van Mataram. En sinds Panembahan Sénapati is Sénapati te beschouwen als een van de voornaamste namen, wellicht zelfs als de eigenlijke geslachtsnaam, slechts te dragen door de hoofden van het huis Mataram. Deze naam komt echter, evenmin als de naam Tjakra-adiningrat, voor in de Babad Tawangaloen; men vindt hen alleen in de proza-bewerkingen. Tjakra-adiningrat is de naam van het boven reeds genoemde Madoereesche geslacht; geen Vorst uit het huis Mataram heeft zoo geheeten. Vermoedelijk is het dus een latere, foutieve, interpolatie van de prozateksten.

Met dit al is het wel duidelijk, dat de historische waarde van het verhaal van Tawangaloen's tocht naar Mataram niet groot kan wezen. Slechts een herinnering aan den tocht van een Oosthoeksch volkshoofd naar Mataram (gevankelijk meegevoerd door de Midden-

Javaansche krijgsbenden), dat later weer terug kwam, is er misschien in vervat. Zoo vindt men verhaald in eenige Midden-Javaansche en ook in de Soerabajasche babad. Blijkbaar weet de Babad Tawangaloen echter niets van de overwinningen der Matarammers, of wil er niets van weten. Mataram betrekt de schrijver integendeel in een verhaal, dat de voortreffelijkheid van het heidendom boven den Islam en de onafhankelijkheid van het geslacht van Tawangaloen moet aantoonen!

Over den Bagoes Wangsakarja (of Wangsakrija), in dit verhaal vermeld, kan nog medegedeeld worden, dat de Banjoewangi'sche overlevering een „graf" van hem aanwijst in de désa Tjoengking, dicht bij de huidige stad. Deze désa is pas omstreeks het midden van de vorige eeuw Moslimsch beginnen te worden. Dr. Van der Tuuk vermeldt dit ook in zijn Woordenboek onder Tjoengking: „eigennaam van de désa in het Banjoewangi'sche, die pas sedert 50 jaar den Islam heeft aangenomen". Ook hierdoor wordt het wel waarschijnlijk, dat de goeroe van den Soenan Matjanpoetih geen Moslim was, en deze zelf dus ook niet.

Pangéran Wilis en Danoeningrat Moslims. Terwijl het dus van den Soenan Matjanpoetih en van Pangéran Danoeredja wel aannemelijk is, dat zij geen Moslims waren, van den laatsten Vorst, Pangéran Danoeningrat en zijn broeder, Pangéran Wilis, is dat niet zoo gemakkelijk te zeggen. Van Pangéran Wilis vertelt de Babad Tawangaloen, dat hij, toen hij zich in Pasisir Manis aan de Zuidkust gevestigd had, de soeloek Soedarsih las. Welke tekst dit geweest is, is natuurlijk moeilijk aan te wijzen. De benaming soeloek wijst er echter op, dat het geschrift inhield iets in den trant van de ouderwetsch-Moslimsche, Javanistische bespiegelingen, die over geheel Java voorkomen. Wanneer Pangéran Wilis zich in een tijd van religieuze afzondering in zulk een soeloek verdiepte, moet men wel aannemen dat hij Moslim was, of tenminste zeer dicht bij den Islam stond.

Nog duidelijker aanwijzingen betreffende het Moslim-zijn bestaan er voor Pangéran Danoeningrat. Men weet dat deze ongelukkige Vorst, die nergens hulp en ondersteuning kon vinden, ten slotte in 1764 in Séséh op Bali gedood werd. Zijn graf nu wordt nog steeds vereerd. De Heer L. C. Heyting heeft er een goede beschrijving van gegeven, opgenomen in het Koloniaal Weekblad van 2 Juli 1925. Daaruit blijkt, dat het een niet zeer bijzonder, Moslimsch graf is. De pemangkoe, djoeroekoentji, was wel geen Moslim, maar at toch geen varkensvleesch. Hij zeide niet juist te weten of Mas Sepoeh (zoo noemde men daar Pangéran Danoeningrat) Moslim was geweest. In ieder geval heeft men hem echter na zijn dood als zoodanig beschouwd, getuige het voor hem opgerichte graf. Wel zal dit vele jaren na de gebeurtenis geschied zijn, maar, indien de Balineezen hem als een der hunnen hadden beschouwd, zou een dergelijke vereering toch waarschijnlijk niet zijn ontstaan.

Het is dus wel waarschijnlijk, dat Pangéran Danoeningrat, de laatste Adipati, en zijn broeder Pangéran Wilis, reeds Moslims waren, of daarvoor doorgingen. Misschien is hiermede in verband te brengen de verwijdering die er ontstaan is tusschen dezen Adipati en zijn Balineesche beschermheeren, en de aansluiting die hij zocht bij de Compagnie. Het is bekend dat de Compagnie in den Oosthoek, als de bondgenoote en beschermster der Midden-Javaansche, Moslimsche Vorsten, beschouwd werd als den Islam zeer goed gezind.

De Compagnie en de Islam. Hiernaast moet gesteld worden, dat van het tweede paar Regenten, dat de Compagnie na de bezetting in 1767 in Pampang aanstelde, Soetanagara en Wangsèngsari, gezegd wordt, dat zij voor hun benoeming: „het heydendom verlatende, tot het mahometanendom waren overgegaan" (de Jonge, Opkomst, XI, blz. XVII). Deze Soetanagara was patih van Pangéran Adipati Danoeningrat, toen deze zich in 1763 aan de Compagnie wilde onderwerpen (de Jonge, XI, blz. 79).

Merkwaardig is ook, wat men leest over de aanstelling van Mas Alit, den eersten Regent uit het geslacht Wiragoena, die in 1773 benoemd werd. Over hem hebben Gouverneur-Generaal van der Parra en Rade van Indië besloten, dat hij zou „tot Regent van het geheele Balemboangse land aan en den volken als zoodanig voorgesteld worden, maar ook zonder hem, na het wonderlijk sentiment van den gezaghebber voormeld" (Luzac) „tot het Mahometaans geloof te persuaderen, veel min hem of zijn aanstaande onderhoorigen daartoe te dwingen, nog zig met het verdrijven van priesters te bemoeyen, welke menschen wij gelast hebben ongestoord in het oeffenen hunner godsdienst te laten" (de Jonge, Opkomst, XI, blz. 242).

Hieruit blijkt wel dat, ook al was Batavia er niet voor, de plaatselijke gezaghebbenden wel degelijk heil zagen in het bevorderen van den Islam. En allicht heeft, zooals meestal, het gevoelen der plaatselijke machthebbers vrijwel opgewogen tegen de bevelen uit het verre Batavia, die in dit geval trouwens niet eens met veel nadruk gegeven werden. Onder de „priesters", met wier uitdrijving men zich niet moest bemoeien, zijn te begrijpen de heidensche priesters, in den Oosthoek oudtijds meestal adjar genoemd en met den eeretitel bapa (vader) aangesproken. Men kan zich voorstellen, dat zij veel gemeen hebben gehad met de doekoen's der huidige Tenggereezen, en met sommige kjahi's en tapa's elders.

Uit deze uitlatingen van Europeesche tijdgenooten zou men kunnen opmaken, dat er in het geslacht van Tawangaloen en de familie der Wiragoena's toch nog vrij wat niet-Moslims waren ten tijde van de verovering van den Oosthoek. In ieder geval is aan te nemen, dat Islam en heidendom in dien tijd zeer gemengd waren, zoowel in de gedachten als in de zeden en gebruiken dergenen, die van zich zelf opgaven te behooren hetzij tot de Moslims, hetzij tot de heidenen.

Pangéran Djagapati en Sajoe Wiwit. Dit is ook aan te nemen van de volgelingen van Pangéran Djagapati, „den valschen Pangéran Wilis". Het is niet zonder belang hier ten slotte nog het een en ander op te merken over de gebeurtenissen van 1771 en '72, die aan zijn naam verbonden zijn, ofschoon de Heer Lekkerkerker in zijn boven vermeld opstel over Blambangan (Indische Gids 1923, blz. 1057 — 1060) de historische feiten, grootendeels uit Hollandsche berichten, reeds vrij volledig bijeen heeft gezet.

Hier volgt eerst een uittreksel uit het gedeelte van de Babad Tawangaloen, dat de geschiedenis van Pangéran Djagapati behandelt. Boven is reeds opgemerkt, dat de proza-babad's, waarop de „verslagen" van Dr. Brandes berusten, vrij kort zijn over deze gebeurtenissen. Misschien is dit in verband te brengen daarmede, dat de trouwe Regenten van de Compagnie en de Indische Regeering van de Wiragoena-familie, in wier omgeving de proza-teksten vermoedelijk opgesteld zijn, het onwenschelijk vonden veel aandacht te vestigen op den verbitterden vijand van het Europeesch gezag Pangéran Djagapati, die een halfbroeder van de eerste twee Regenten Wiragoena geweest moet zijn. Het volgende uittreksel, van Zang IX, X en XI van de Babad Tawangaloen, kan men stellen in de plaats van wat Dr. Brandes mededeelt in zijn Verslag (T. B. G. 37, 1894) van blz. 345,: „Zoo staan de zaken" tot blz. 346: „Eerst na twee jaren wordt Bajoe genomen". Tusschen haken heb ik kleine opmerkingen, om den tekst toe te lichten, geplaatst.

Uittreksel.

Zang IX, 12 strofen Sinom. Na de verbanning van Wong Agoeng Wilis naar Sélong, verhuist de Toean Rèk (A. van Ryck) naar Pampang en sticht daar een lodji (in Compagnies-berichten meestal Oeloe-pampang, genoemd, aan de kust, aan de mond van de Kali Pampang, bij het huidige

gehucht Tratas, ten Zuiden van Moentjar). Hij maakte tot pati's (boepati's, Regenten) kasepoehan en kanoman Mas Soetanagara en Mas Wangsèngsari (of Wangsasari). Hunne patih's waren onderscheidelijk Soeratroena en Djaksanagara.

Ki Rempek was een zoon van Mas Bagoes Wiragoena II van Matjanpoetih, uit de désa Pakis (d. w. z. waarschijnlijk, dat zijn moeder een bijvrouw was die daar thuis behoorde. Er ligt een désa Pakis niet ver ten Zuiden van de stad Banjoewangi [1]). Hij was eerst panakawan bij patih Djaksanagara, maar nam de wijk naar de wildernis Bajoe. Vele andere vluchtelingen kwamen daar ook; die maakten hem Boepati onder den naam Pangéran Djagapati. Er waren wel 2000 menschen (d. w. z. volwassen mannen); een gamelan met spelers was er ook (dit is te beschouwen als een teeken ervan, dat men zich in Bajoe als in een nagara, onder de hoede van een groot heer, gevoelde), de versterkingen kwamen spoedig gereed.

De toemenggoeng's van Pampang, Soetanagara en Wangsasari, en de patih Soeratroena, werden verdacht, omdat zij zich wapenden; zij werden met al hun verwanten verbannen naar Sélong. De eenig overgeblevene, de djagaḍolog Djaksanagara, werd nu door de Koempeni verheven tot toemenggoeng van Pampang, Djoeroekoentji werd zijn patih.

De Koempeni vernam nu van de nederzetting en de voorbereidselen in Bajoe onder Pangéran Djagapati en zijn patih Djagalara. Toean Rèk vatte het plan op tegen Bajoe te velde

[1]) De prozateksten hebben te voren, bij de opsomming van de kinderen van Mas Bagoes Wiragoena II, een duistere zinsnede (poetrané kang angsal Banḍoeng ing ḍoesoen Pakis, en: ingkang asal Baḍoeng ing ḍoesoen Pakis), waaruit Dr. Brandes opmaakte, dat een désa Pakis in het Balineesche landschap Baḍoeng bedoeld was. De Babad Tawangaloen heeft echter: wonten malih poetranira, ingkang djaler (te voren zijn drie dochters genoemd) angsal njanḍoeng margi, ḍoesoen Pakis wasta Rempek ika: hij had nog een zoon, gekregen bij een kortstondige minnarij in Pakis, geheeten Rempek. Dit misverstand van de prozateksten is mede een bewijs ervoor, dat de Babad Tawangaloen in dichtmaat de oorspronkelijke tekst is.

te trekken; hij maakte een lodji in Lateng (in de Compagnies-berichten meestal Koeṭa Lateng of „Cotta" genoemd, iets ten Zuiden van Ragadjampi, dus de eerste versterking in het binnenland), en trok op in de richting van Bajoe. Djagapati en Djagalara, onderricht van zijn komst, trokken hem tegemoet door het Perangan-woud (ten Zuiden van Songgon). Bij Baḍéwang (nog iets Zuidelijker) kwam het tot een treffen, dat onbeslist bleef. Beide partijen keerden naar huis terug.

Zang X, 25 strofen Pangkoer.

De Toean Pétor (de Ryck in Pampang) overlegde nu met den patih Djoeroekoentji en den toemenggoeng, om Panembahan Rasamala van Bangkalan te hulp te roepen. (Panembahan Tjakra-adiningrat VI, geheeten Tengah, regeerde over Bangkalan van 1770 — '80. Hoe de naam Rasamala (of Radjamala?) hier te verklaren is, is onzeker; misschien is het een jeugdnaam). Djoeroekoentji vertrok met een brief naar Bangkalan en de Panembahan beloofde spoedig met zijn krijgsbenden te zullen komen.

Pangéran Djagapati leefde intusschen in Bajoe een vroolijk leventje met zijn bekel's. Bekel Oetoen en Bekel Oenḍoeh waren de voornaamste krijgslieden, met Sajoe Wiwit (Sajoe uit Mas Ajoe), een vrouw, van oorsprong woonachtig in Keḍaton, de dochter van Mas Goemoekdjati. (Welk Keḍaton hier bedoeld is, is niet duidelijk; wellicht een van de désa's Kraton en Keḍaton om het Hjang Gebergte, bij een waarvan de bekende Tjanḍi Keḍaton, aan de Westzijde van den berg, ligt. Volgens Hollandsche berichten, door den Heer Lekkerkerker benut (I. G. 1923, blz. 1058), had de „keizerin" vooral aanhang in „West-Blambangan", het oude Oosthoeksch-Javaansche land ten Zuiden van het Hjang Gebergte. Goemoekdjati is de streek ten Noorden van het oude Blambangan, Srana en Moentjar aan de kust). Sommigen vertellen, dat Sajoe Wiwit met haar ouders gevlucht was naar Bajoe, toen de Koempeni de lodji in Lateng bouwde. Toen zij in Bajoe kwam, werd dit den Vorst gemeld en hij vroeg haar, wat haar raad was wat betreft de oorlog met de Koempeni (Uit deze vraag om raad door Pangéran Djagapati gericht tot Sajoe

Wiwit blijkt wel, dat zij iets bijzonders was). Zij zeide, dat hij den volgenden dag de Koempeni tegemoet moest trekken.

In Pampang stonden de Toean Pétor en de Koemendan reeds gereed, toen de Panembahan van Bangkalan en de Pangéran van Soemenep kwamen. Zij trokken toen gezamenlijk naar Lateng, waar de Madoereezen en de lieden van Soemenep zich buiten de lodji legerden, die van Soemenep onder den toemenggoeng Alap-alap. Met de soldaten trok men van daar op, door het Perangan-woud tot de doekoeh Doerèn onder Songgon.

Pangéran Djagapati gaf bevel aan den patih Djagalaṙa en de bekel's Oetoen, Oendoeh en Renteb om ten strijde te trekken. Bekel Oetoen hoorde thuis in Bedéwang, Bekel Oendoeh in Lemabang-déwa en Bekel Renteb in Lemabang-kidoel (dit zijn bekende désa's onder Ragadjampi), voordat zij naar Bajoe verhuisden. Van Sajoe Wiwit vertelt men, dat zij kedjiman (bezeten) was, dat in haar was gevaren (kasoesoepan) die Sajoe Wiwit, die thuis behoorde in Satrijan, een dochter van Wong Agoeng Wilis (de vertaling van deze zinsneden staat niet geheel vast. Bekend is echter, dat bezetenen, seblang's en dergelijken, soms in trance een naam opgeven, die dan beschouwd wordt te zijn die van de persoon, die in hen is gevaren). De vrouwen van Bajoe volgden Sajoe Wiwit in den strijd, als mannen gekleed, gewapend met patrem's en korte speren.

Onder Songgon bij het gehucht Doerèn kwam het nu tot een treffen.

Zang XI, 21 strofen Doerma. Niettegenstaande er heftig geschoten werd, werden de lieden van Bajoe niet getroffen, daar Sajoe Wiwit hun tot schuts was (alingan). Zij vuurde de bekel's en hun volk ook aan, zoodat zij dapper aanvielen op de lieden van Madoera en Soemenep, van wie er velen sneuvelden. Pangéran Djagapati geraakte slaags met den toemenggoeng Alap-alap. Deze laatste had een maliënkolder aan; de pangéran was gewapend met zijn piek si Kłabang, van het model béring lanangan. De speerpunt ketste op de maliënkolder; toen de pangéran dat bemerkte, stootte hij van onder naar boven. Hij wondde daarmede den toemenggoeng

in de linkerzij, maar ontving zelf een wond aan de linkerdij. Beiden vielen neer en werden weggedragen door hun volk; de toemenggoeng Alap-alap bezweek aan zijn wond.

Toen Pangéran Djagapati in zijn verblijfplaats was terug gekeerd, werd met aller instemming patih Djagalara als zijn vervanger aangewezen, met Sajoe Wiwit. Den volgenden dag begon de strijd weer. Maar Pangéran Djagapati overleed. Sommigen vertellen: tengevolge daarvan, dat hij vleeschelijke gemeenschap had met Sajoe Wiwit. Anderen zeggen, dat de oorzaak was, dat Sajoe Wiwit haar bovennatuurlijke macht (dikdaja) verloor, daar degeen die in haar gevaren was, verdween. Pangéran Djagapati werd begraven.

Zang XII, de eerste 4 strofen, Sinom.

De Pangéran van Soemenep was uitermate vertoornd toen hij vernam, dat zijn toemenggoeng Alap-alap was gesneuveld. Ook de Panembahan van Bangkalan ontstak in toorn. De strijd werd met kracht doorgezet. Er waren vele dooden aan de zijde van de Koempeni, maar er kwamen opnieuw 2000 man. De lieden van Bajoe moesten het onderspit delven, vele van hun hoofdlieden waren gesneuveld.

Twee jaar had de strijd geduurd; om kort te gaan, Bajoe werd veroverd, veel volk kwam er om, de rest vluchtte naar de bergen of de ravijnen. Wie gegrepen werd, werd gevankelijk naar Pampang gevoerd en van daar naar het Westen. De aanzienlijken werden verbannen naar Sélong.

Strofe 6 — 9: De lieden van Bajoe, mannen en vrouwen, vluchtten in grooten getale naar het Zuiden, naar het Genḏong-woud en stichtten daar de désa's: Genḏong-Kali-agoeng, Genḏong-Poetjang-kerep, Genḏong-Kembiritan, Genḏong-Waroe en Genḏong-Peteng in het gebied van de goenoeng Toempengpitoe (De goenoeng Genḏong ligt ten Noorden van de Radjegwesi-baai, dus vrij ver Westelijk, de Toempengpitoe ligt aan de kust, meer Oostelijk. Thans zijn deze streken niet bewoond). Zij hadden het daar goed, als kleeding droegen zij boombast, mannen zoowel als vrouwen; nooit was er gebrek aan eten.

Strofe 21 — 24: De Regent (Mas Talib, Wiragoena IV, 1782 — 1818) vernam, dat er in het Genḏong-woud vele vluch-

telingen woonden. In overleg met den Toean Pétor gaf hij toen opdracht aan zijn Patih Singagringsing met zijn mantri Matjankombang van Lateng en 400 man, daarheen te gaan. Zonder strijd werden toen al de lieden van Gendong gevankelijk meegevoerd naar de stad. Toen zij daar waren aangekomen, liet de Regent hen verdeelen over de désa's.

Geschiedschrijving. Tot zoover het uittreksel. In meer dan één opzicht is dit stuk van de Babad Tawangaloen merkwaardig. Vooreerst om de wijze, waarop de gebeurtenissen worden verhaald. Ofschoon dit een van de uitvoerigste gedeelten van de Babad Tawangaloen is, staan Pangéran Djagapati en Sajoe Wiwit toch zoozeer op den voorgrond, dat voor het gebeuren nauwelijks aandacht overblijft. Wanneer niet van elders bekend was, hoe ernstig deze volksbeweging geweest is, zou men het uit het verhaal van de Babad nauwelijks opmaken. Voor den babadschrijver is de strijd eigenlijk beslist met het tweegevecht van Pangéran Djagapati en Toemenggoeng Alap-alap (dat misschien niet eens in werkelijkheid zoo plaats heeft gevonden). Over de uitbreiding van de beweging over bijna alle Zuid-Oosthoeksche landschappen, tot in Poeger en Djember, en over de hulp der Balineezen wordt niet gesproken.

Uit een stuk zooals dit wordt wel zeer duidelijk dat men, om in de babads gegevens te vinden, voor de Westersche geschiedschrijving van belang, het medegedeelde zeer nauwkeurig moet beschouwen, zonder ooit te vergeten, dat de babadschrijver geheel andere zaken als belangrijk mededeelt en andere als onbelangrijk verzwijgt, dan de Westersche geschiedkundige. Dit stuk in de Babad Tawangaloen heeft klaarblijkelijk alleen tot doel de geschiedenis te beschrijven van Pangéran Djagapati, den kraman, die de laatste was uit Tawangaloen's geslacht die een tijdlang onafhankelijk heerschte. Als lid van het oude geslacht verdiende hij een plaats in de Babad. De andere personen, in

het verhaal vermeld, zijn slechts bijfiguren; zelfs van de belangrijkste, Sajoe Wiwit, wordt niet verteld, hoe het met haar afliep. Men krijgt zelfs den indruk, dat de lotgevallen der lieden van Gendong alleen vermeld worden in verband met het bestuur van Mas Talib, den tweeden Regent van de Wiragoena-familie.

Pangéran Djagapati. Naast deze eigenaardige tekortschietingen van de Babad Tawangaloen als geschiedwerk, welke in bijkans alle Javaansche babad's voorkomen, is er in dit stuk echter nog de afwezigheid van een voor de geschiedenis belangrijke mededeeling op te merken. Men mist eenige vermelding van het feit, dat Pangéran Djagapati zich beschouwd zou hebben als bezield door den geest van Wong Agoeng Wilis, op grond waarvan de geschiedschrijving hem wel den valschen of den pseudo-Wilis genoemd heeft.

In het eerste bericht over hem, een verslag van de „Residenten in Balemboang" v. d. Biesheuvel en Schophoff aan den gezaghebber te Soerabaja, gedagteekend Oeloe-pampang 2 Augustus 1771 (de Jonge, Opkomst XI, blz. 174) wordt medegedeeld: „alsdat ons door de regenten heden ochtend bericht is, zig alhier in het Balemboangse een onder den naam van Maas Wilis, ofte bij haar Pangéran Wilis genaamd, heeft opgeworpen, en aan de gemeente verspreid, dat de geest van den oude weggevoerde Maas Wilis wederom in hem was gevaaren, en hij der Balemboangers heer was". Het is dus aan geen twijfel onderhevig, dat Pangéran Djagapati werkelijk, althans in het begin, als bezield door Wong Agoeng Wilis beschouwd is. Waaraan het te wijten is, dat de babad-schrijver, die juist in dergelijke zaken belang pleegt te stellen, dit niet vermeldt, is niet recht duidelijk.

Liever dan onachtzaamheid aan te nemen, zou men willen veronderstellen, dat het bezield zijn van Pangéran Djagapati niet werkelijke bezetenheid was (kadjiman, kasoeroepan, krandjingan), maar slechts, dat hij beweerde met Wong Agoeng Wilis geest-verwant te zijn,

zoo dat hij zich op hem als op zijn voorganger in het kraman-zijn beriep. Dit is niet iets zoo bijzonders, dat de babadschrijver het niet kon overslaan. De beschouwing van den Heer Lekkerkerker (I. G. 1923 blz. 1056): „Men heeft hier niet te doen met het geloof aan reïncarnatie, maar aan dien vorm van shamanisme, waarbij de geest van een gevierd persoon in het lichaam van het medium treedt, daarin permanent vertoeft en zich van diens organen bedient" vindt dan ook geen bevestiging in de Babad Tawangaloen. Het woord sjamanisme vooral is in dit verband, naar het mij voorkomt, minder op zijn plaats.

Ratoeadil-kraman. Eerder zou men geneigd zijn te vermoeden, dat bij het optreden van Pangéran Djagapati de oude Ratoe-adil-gedachte voorzat. Ook hiervoor is echter nauwelijks bevestiging te vinden, behalve dan, dat Pangéran Djagapati, ofschoon slechts in de verte verwant aan de oude Adipati-familie, zich in Bajoe dadelijk als Vorst schijnt te hebben opgeworpen. In dit verband is van belang, wat de Heer Lekkerkerker, blijkbaar uit Hollandsche bronnen, vermeldt (blz. 1057): „Van een anti-Mohammedaanschen geest blijkt niets; een deel van de omgeving van den pseudo-Wilis was zeker Mohammedaansch, en den hoofdman zelve worden aanroepingen van Allah in den mond gelegd". De Ratoe-adil-gedachte in een overwegend Moslimsch kleed is het echter toch waarschijnlijk niet geweest, want dan zou men haar wel tot uiting hebben zien komen in het aannemen van godsdienstig gekleurde namen.

Het beste is Pangéran Djagapati wellicht nog te noemen een kraman. Onder deze benaming verstaat men in de Javaansche geschiedenis lieden van adel, zelfs Vorstenzonen, die zich aan het gevestigde gezag onttrekken, om zelf elders met een groep volgelingen een nagara te stichten en onafhankelijk Vorst te worden. De geschiedenis van Zuid-Midden-Java is vol van het optreden van deze kraman's. Men verbindt aan

hen meestal de gedachte aan gerechtvaardigde grieven en van het zich laten leiden door hoogere machten. Soms moeten zij een tijdlang in religieuze afzondering geleefd hebben, of ook een of andere wijding hebben ondergaan tot hun nieuwen levensbaan als stichter van een nieuwe nagara, een nieuw middelpunt voor de samenleving der menschen.

In dit religieuze van het kraman-schap kan men een punt van aanraking zien met het ratoe-adil-schap. De Rechtvaardige Vorst zal ook de menschenmaatschappij vernieuwen. Het lijkt niet onwaarschijnlijk, dat men in Pangéran Djagapati een dergelijken kraman mag zien, geloovende in de religieuze roeping, een nieuwe nagara voor zijn geslacht en zijn volgelingen te stichten.

Sajoe Wiwit. Met meer recht dan ten aanzien van Pangéran Djagapati zou men, op grond van wat de Babad Tawangaloen vertelt, met betrekking tot Sajoe Wiwit van bezetenheid kunnen spreken. De babadschrijver noemt haar kadjiman en kasoesoepan, woorden welke dien toestand aanduiden. Men denke hierbij aan de zoogenaamde biologie-spelen, Ni Towok en dergelijke, welke ongetwijfeld van oude religieuze gebruiken afstammen. Juist onder de Oosthoeksche Javanen heeft nog lang zulk een met sjamanisme verband houdende ceremonie bestaan, welke nog niet tot kinderspel was verworden, n. m. het optreden van de seblang. Het is wellicht niet te veel gezegd, wanneer men veronderstelt, dat Sajoe Wiwit een seblang was.

Religieuze vrouwen. Over de seblang's heeft de Heer Scholte het een en ander medegedeeld in zijn opstel over Gandroeng Banjoewangi (Djawa VII blz. 144). Hier wil ik daarop niet verder ingaan. Wel is het dienstig een paar voorbeelden uit de Javaansche letterkunde aan te halen van het optreden van meisjes of ongetrouwde vrouwen, die blijkbaar geacht werden in bijzondere mate deel te hebben aan het bovenzinnelijke leven. Het kan van nut zijn, hier de aandacht op te vestigen, in verband met de ruime plaats, die

de vrouw in het religieuze leven van sommige andere volken van den Archipel heeft ingenomen, als „priesteres". Dit kan er misschien iets toe bijdragen, de banden, die sommige oude bevolkings-groepen van Java met volken van de Buitengewesten, zoo goed als geheel buiten den invloed van Hindoeïsme en Islam, verbinden, duidelijker te doen uitkomen.

Hieronder noem ik, zonder naar volledigheid te streven, eenige verhalen, waarin dergelijke religieuze vrouwen voorkomen. Behalve deze zullen er in de Javaansche letterkunde nog wel verscheidene vermeldingen meer, als terloops te vinden zijn. Die laat ik hier achterwege.

Vooreerst is te noemen de Rara Soetji (de Reine Maagd), de kluizenares van Kapoetjangan, bekend uit de Pandji-verhalen als oudere zuster van de Vier Vorsten. Zooals zooveel in deze verhalen, is ook haar figuur wellicht grootendeels mythisch te begrijpen. Hiermede komt die figuur echter toch in nauw verband met oude religieuze gedachten.

Een ander verhaal is dat van de moeder van Kidangtlangkas, Djaka Taroeb, een der stamvaders van het Mataram'sche Vorstengeslacht. Men vindt dit verhaal dan ook in de Midden-Javaansche babad's. De moeder van Kidangtlangkas zou geweest zijn Dèwi Rasawoelan, een dochter van een Adipati van Toeban, die in het woud ronddwalende als een kidang, zich voedende met de bladeren der boomen, een ascetisch leven leidde. Zij ontmoette in Glagahwangi Sèh Maolana Magribi, een zoon van den Pangéran Atasangin, die daar, in een boom gezeten, zich verdiepte in religieuze bespiegelingen. Uit deze ontmoeting werd, op bovennatuurlijke wijze, bij een bron, Kidangtlangkas geboren, die, door Njahi Randa Taroeb als zoon aangenomen, Djaka Taroeb genoemd werd. Hij was het, die later de hemelnimf Dèwi Nawangwoelan tot vrouw verkreeg, door haar kleed te stelen. Dr. Groneman heeft dit verhaal ook reeds weergegeven in zijn boek over

de Garebeg's in Jogjakarta (bldz. 55), in verband met de herkomst van de poesaka-speerpunt Kjahi Plèrèd. [1])

Deze geschiedenis doet, niet het minst door de namen met kidang en woelan, welke erin voorkomen, en door het optreden van de maagdelijke moeder in het woud, de gedachte opkomen dat het een uitwerking is van een oude mythe.

Een derde verhaal ontleen ik aan de S. Tjabolang, een tekst die aansluit vóór de bekende S. Tjenṭini, zooals die is uitgegeven door het Genootschap (1912). In deze teksten, althans in de groote uitbreiding ervan, zeker over een tiental folianten, moet men zien een van de uitingen van het streven naar encyclopaedische samenvatting, dat op te merken is in de latere ontwikkeling van de Soerakarta'sche hofletterkunde, van het begin tot in de tweede helft van de 19de eeuw. De verhalen van de S. Tjenṭini en de S. Tjabolang zijn gebruikt ale raamverhalen. Uit de monden van de hoofdpersonen, die steeds rondtrekken over Java, naar elkander zoekende, en van degenen, die zij op hun tochten ontmoeten, verneemt men inlichtingen en onderwijzingen op bijkans elk gebied van het oude Javaansche weten, van de kookkunst tot de diepzinnigste religieuze bespiegelingen. Ook in andere literaturen zijn, zooals men zich herinnert, dergelijke encyclopaediën in reisverhaal-vorm niet onbekend.

In het eerste deel van de S. Tjabolang leest men, dat een paar van de hoofdpersonen, R. Djajèngsari en zijn zuster Rantjangkapti, met hun dienaar Boeras, na de verwoesting van Giri (Gresik) door Soeltan Agoeng van Mataram, op zoek naar hun broeder Djajèngresmi door den Oosthoek zwerven. Ten slotte komen zij, op aanwijzing van Sèh Wahdat, den Wikoe van de Argapoera (in het Hjang-gebergte), bij Rara Soetji, de maagdelijke kluizenares van de Rawoen (zoo wordt die berg

---

[1]) Men zie ook de bespreking van R. Soedjana Tirtakoesoema's boek over de Garebeg's in Djawa XII blz. 24.

hier steeds genoemd). Deze deelt hun mede, dat zij en Sèh Wahdat (de kuische) eigenlijk een paar vormen, en vertelt hun een zinnebeeldig verhaal uit de kadis Markoem Bastam, over de Vorsten Moetmaïnah, Loeamah en Amarah en de Vorstin Soepijah. Van de Raoeng gaan de zwervelingen naar Banjoewangi, van waar zij over zee naar Pekalongan zullen vertrekken, om vandaar langs de Prahoe en de Bisma Sokajasa (onder het huidige Bandjarnagara?) te bereiken, waar zij bij Sèh Akadijat, den vader van Tjabolang, voorloopig rust kunnen vinden.

Wat medegedeeld wordt over Rara Soetji van de Raoeng maakt niet den indruk, dat de schrijver persoonlijk nauwkeurig bekend was met de topografie van die streken, zooals dat wel het geval is, door uitvoerigheid en overvloed van plaatselijke bijzonderheden, met de gedeelten van de S. Tjenṭini, welke betrekking hebben op Zuid-Midden-Java. Men zou wel kunnen veronderstellen, dat het verhaal van het kuische asceten-paar, dat de Argapoera en de Raoeng bewoonde, te begrijpen is als een flauwe herinnering aan een oud verhaal over berggeesten, zooals er zooveel zijn op Java. Ook dan is het echter merkwaardig te noemen in verband met Sajoe Wiwit, die ook in deze streken thuis behoorde.

Ten slotte wordt hier nog vermeld een verhaal uit een later gedeelte van de S. Tjenṭini, dat volgt op den gedrukten tekst. Daarin wordt verhaald, hoe na het huwelijk van Amongraga (d. i. Djajèngresmi) met Tambangraras, de dochter van Ki Baji Panoerta van Wanamarta (onder Madjaagoeng, Djombang) en zijn vertrek vandaar, zijn zwagers Djajèngraga en Djajèngresmi met Koelawirja en Noeripin hem van Wanamarta uit gaan zoeken. Djajèngraga huwt op die reis bij Kidang Wiratjapa van Lemboeasta (Nglemboe, in Trenggalèk) Rara Widoeri, de dochter van Ngabèhi Wirantjana van Galèk (Trenggalèk), welke op hem verliefd wordt, terwijl hij de maskerdans van Klana danst, en hem

door haar impulsief optreden dwingt haar te trouwen. Dit overhaaste huwelijk komt vooral ook tot stand door toedoen van Wiratjapa's dochter Ni Rara Retnaginoebah.

Deze wordt beschreven als een vrouw in mannenkleeren, gewapend met een speer, paardrijdende door het woud, vergezeld door honden. Zij leeft in de wildernis van ongekookt voedsel. Een huwelijk heeft zij nooit willen aangaan; slechts nu en dan brengt zij haar verwanten voor korten tijd een bezoek. Haar vader zegt van haar, dat zij is: kedanjangan ing wanarga: bezeten door den geest van het woud. Zij bezit ook kennis, die gewonen menschen ontzegd is, en deelt Djajèngraga op zijn vraag in eenige duistere zinsneden het lot van zijn zwager Amongraga mede. Geen der aanwezigen begrijpt dit echter. Later geneest zij Widoeri, wanneer Djajèngraga haar weer verlaten heeft, van haar al te heftig verlangen naar haar man.

Deze aanhalingen uit de Javaansche letterkunde kunnen de figuur van Sajoe Wiwit in de Babad Tawangaloen misschien iets verhelderen. Hierbij kan nog opgemerkt worden, dat de twee aanhalingen uit de S. Tjabolang en de S. Tjenṯini als plaats van optreden van de wijze maagden aanwijst den Oosthoek en de streek langs Java's Zuidkust. En ook dit: in het aangehaalde stuk uit de S. Tjenṯini heet een der verwanten van den ngabèhi van Trenggalèk Matjanapoera, zooals men zich herinnert de naam van een der twistende zoons van Soenan Tawangaloen, welke vermoedelijk een herinnering bevat aan den naam van het „stamslot" Matjanpoetih. Ook hierin mag men wellicht een bevestiging zien van de meening, dat van ouds de landstreken langs Java's Zuidkust, reeds van Goenoengkidoel af naar het Oosten, met den ouden Javaanschen Oosthoek eng verbonden zijn geweest.

Het oude Javaansche gebied in het huidige Regentschap Banjoewangi, Blambangan, is te beschouwen als het uiterste Oosten van deze reeks ouderwetsch-

Javaansche landschappen langs de Zuidkust. Ook de andere leden in deze reeks zouden de aandacht van den onderzoeker van de taal-, land- en volkenkunde, zoowel als van den oudheidkundige, zeer wel loonen.

II. VOLKSVERTOONINGEN MET DANS.

Gandroeng's. Niet minder dan bij de Madoereezen op het eiland en aan den overwal behooren bij de oude Javaansche bevolking van Banjoewangi, de overblijfselen van het rijk van Blambangan, de vertooningen met jongensdansen tot de oude gebruiken. In latere jaren is in geheel Oost-Java en ook wel verder bekend geworden de gandroeng-Banjoewangi of gandroeng-Bali. In het Verslag van de eerste tentoonstelling-jaarmarkt te Soerabaja (1905) schrijft de Heer Jasper (blz. 44): „De gandroeng's Bali trekken, als iets weinig geziens, nog al de aandacht van het publiek. Het zijn twee danseressen, die op de laatste tentoonstelling van Bandawasa éclat gemaakt hebben, om den bevalligen zwier van haar dans en daarom ook te Soerabaja werden ontboden". Hieruit blijkt, dat pas in het begin van deze eeuw deze vertooning meer algemeen bekend is geraakt, en wel als een opvoering van dansen door vrouwen. Het staat echter vast, dat, nog niet zeer lang geleden, de gandroeng's jongens waren.

Over de gandroeng-vertooningen van Banjoewangi is reeds vrij wat geschreven. Een van de oudste is zeker wel het Javaansche boekje van R. S. Soerawidjaja, getiteld Gandroeng lan Gamboeh, in 1907 ter Lands drukkerij gedrukt. Belangwekkende beschouwingen over deze vertooning heeft de Heer Scholte gegeven in een voordracht over de gandroeng van Banjoewangi, gehouden voor het vierde Congres van het Java-Instituut te Soerabaja, (1926, verslag in Djawa VII blz. 144). Het bleek dan, mij ook uit eigen onderzoek, dat oudtijds de gandroeng's jongens waren van zeven tot veertien jaar. Zij werden vrij kostbaar gekostumeerd,

als vrouwen, met een lange kain om, het bovenlichaam bedekt met een soort borstrok met een lang neer hangende borstlap. Hun hoofdtooi (tombol) was hoog, kroonvormig, van uitgeslagen leer, met groote oorversierselen achter de ooren. Armspangen, armbanden en ringen ontbraken niet. Bij de dans hadden zij een danssjerp in den gordel gestoken en een waaiertje in de rechterhand, of in iedere hand een waaiertje. Uitvoeringen waren er van verschillende soorten. Mij werd melding gemaakt van een uitvoering, waarbij vier gandroeng's te zamen optreden, die, in een vierkant staande of dansende, elkaar regels toezongen. Dit waren wangsalan-regels. Ieder op zijn beurt beantwoordde de regels van zijn buurman aan de eene zijde en richtte dan eenige andere regels tot zijn buurman aan de andere zijde. Het is wel aan te nemen, dat dit een vrij oude vertooning is. In enkele désa's in het Banjoewangi'sche zou men, naar men mij mededeelde, een jongensviertal nog niet lang geleden wel hebben laten optreden bij gelegenheid van het moedja (de gewestelijke benaming van het jaarlijksche dorpsfeest, bersih désa). Zij waren dan echter niet gekostumeerd en zongen de bekende Arabische godsdienstige gezangen.

De Heer Soerawidjaja maakt in zijn boekje alleen melding van een vertooning, waarbij men met den gandroeng (of met verscheidene tegelijk, dat is niet duidelijk) danste op dezelfde wijze als men dat gewoonlijk met een dansvrouw doet. Dit had plaats 's nachts bij volle maan, buiten op een open plek. De mannen zaten dan in een vierkant om de dansplaats heen en de gandroeng gaf telkens door een gebaar te kennen, wie aan de beurt was om als tegendanser op te treden. Dit behoorde afwisselend van elk der vier zijden van het vierkant te geschieden, eerst een van de Wester-, dan een van de Oosterzijde, vervolgens een van de Zuider-, daarna een van de Noorderkant. Wanneer dit niet zoo geschiedde, gaf het aanleiding tot krakeel. De tegendansers legden een

kleinigheid, soms maar een paar centen, als tombok in het daarvoor bestemde bakje. Dit komt, behalve misschien het ordelijke kiezen van den tegendanser, op hetzelfde neer als wat men bij een dansvrouw djanggroengan noemt, zooals de Heer Soerawidjaja terecht opmerkt. Daarnaast maakt hij melding van het gebruik, den gandroeng te huren om een feest op te luisteren. Dan werd er geheel op dezelfde wijze met hem gedanst als met een dansvrouw bij gelegenheid van een tajoeban-feest.

Op enkele onbeteekenende uitzonderingen na komen (of kwamen), volgens den Heer Soerawidjaja, deze gebruiken geheel overeen met wat op Bali te zien is. De nachtelijke djanggroengan-dans zou daar dan gehouden worden op een poera-, een tempel-erf. Hier behoeft dit niet nader onderzocht te worden, daar de Balineesche vertooningen in deze verhandeling niet besproken worden. Dr. van der Tuuk geeft in zijn Woordenboek van gandroeng wel een beteekenis op, die hierbij zou passen.

De Heer Soerawidjaja meent echter, evenals bij de gamboeh-dans, dat de gandroeng-vertooningen van Banjoewangi geheel van de Balineezen zijn overgenomen. Of dit geheel juist is, is echter onzeker; gezien de verspreiding van de jongensdansen, waaronder ook de vier-jongens-dans, over geheel den Madoereeschen Oosthoek en Madoera zoo wel als over het Javaansche deel van Oost-Java, is het zeer goed aan te nemen, dat die dansen ook eigen waren aan de oude Javaansche bevolking van den Oosthoek, waarvan de Blambangers een overblijfsel zijn. Wel is aan te nemen, dat op deze Banjoewangi'sche vertooning de Balineesche kunst invloed heeft uitgeoefend, immers Banjoewangi, het oude rijk van Blambangan, heeft steeds nauwe verbindingen met Bali onderhouden. Het gebied van invloed der Balineesche Vorstendommen heeft zich tot in het midden van de 18e eeuw uitgestrekt over het grootste deel van Java's Oosthoek.

Opmerkenswaardig is overigens, dat de Heer Soerawidjaja geen melding ervan maakt, dat de jongens-gandroeng's ook zongen. Dit is echter, naar men mag aannemen, toch wel het geval geweest. Wat betreft de Balineesche gandroeng's maakt Dr. van der Tuuk er ook gewag van in zijn Woordenboek onder sandar: „njandarin: toezingen, degenen die meedansen, van de gandroeng's; sasandaran: gezang, van de gandroeng's, of wel van kinderen, overeenkomende met de Maleische pantoen, ... sommige zijn zeer onkiesch". Dat de Banjoewangi'sche gandroeng-dansjongens ook zongen, is, als men wil, op te maken uit wat de Heer Scholte mededeelt (Djawa VII, blz. 148): „Oorspronkelijk gingen deze jongelingen met eenige muzikanten, die voornamelijk de kendang en de terbang bespeelden, de dorpen rond en werden beloond met rijst in natura, die ze in een zak meevoerden". Wellicht is hier sprake van een vertooning, die reeds eenigszins onder invloed van den Islam stond. Dit sluit echter volstrekt niet uit dat de dansjongen-vertooning zelf oud is; men denke aan de gemblak- en èmprak-vertooningen, die ook veelal een godsdienstig tintje blijken te hebben gekregen.

De Heer Scholte heeft in zijn genoemd opstel vervolgens medegedeeld, hoe, volgens zijn zegslieden, de gandroeng-dansjongen-vertooning langzamerhand uitgestorven en opgevolgd is door de gandroeng-dansmeisjes-opvoering. Dit is vermoedelijk in dezen zin op te vatten, dat in de opvoering van dansen, vergezeld van het zingen van liederen, waaraan men blijkbaar in het bijzonder dacht bij de benaming gandroeng, de dansjongens vervangen zijn door meisjes. Een dergelijke ontwikkeling is ook te veronderstellen ten aanzien van de bad̲aja-dansen; in den Oosthoek is bed̲ajan de naam van een jongensdans. Waaraan het te wijten is, dat in Banjoewangi deze dansjongen-vertooning langzamerhand is uitgestorven, is moeilijk na te gaan; men zou kunnen denken aan het verband, dat haar, naar het schijnt,

verbond met de oude dorpsgebruiken, zooals het moedja, het dorps-feest, en voor dergelijke gebruiken is, zooals overal, de belangstelling aan het afnemen. Wellicht mag men ook wijzen op het toenemen van den invloed der moderne rechtzinnige Islam-belijding, onmiddellijk in verband staande met het groote aantal bedevaartgangers naar Mekka uit deze welvarende streek. De rechtzinnigen plegen de oude volksgebruiken, vooral wanneer die den godsdienst raken, niet goedgezind te wezen.

Sangjang's. Hoe dit ook zij, de gandroeng-vertooning met dansjongens is thans vervangen door die met dansmeisjes en daardoor heeft zij, naar het schijnt, haar verband met den godsdienst en wellicht ook met de oude min of meer religieuze volksgebruiken opgegeven, om louter tot vermaak en ontspanning te dienen. Als zoodanig heeft zij dan ook een vrij groote populariteit weten te verwerven, tot buiten het gebied van de Blambangsche bevolking. Het is wel aantenemen, wat de Heer Scholte ook mededeelt, dat de zeker wel oude Banjoewangi'sche seblang-vertooning invloed heeft uitgeoefend op het optreden van meisjes in de gandroeng-opvoering. Niet ten onrechte vergelijkt Dr. van der Tuuk, al zij het niet onmiddellijk, de seblang-vertooning met de sintrèn-dans, waar hij in zijn Woordenboek het woord sangjang verklaart met: „soort van danseressen", (op Bali) „beschouwd verschillende wezens (déwa, dedari, memedi enz) voor te stellen. Men neemt er nog niet huwbare meisjes voor (vgl. de Javaansche sintrèn?) en, voordat zij dansen, brengen zij zich in een staat van bedwelming, door zich over een wierooktest gedurende eenigen tijd neer te buigen. De sangjang memedi is een mannelijk persoon en wordt door gebrande paardedrek berookt (doesdoes); deze is zeer ondeugend en pakt soms de toeschouwers op en legt ze bijv. op het kerkhof. Banjoewangi'sch sangjang: mannen die, evenals de Balineesche sangjang, geinspireerd zijn, Balineesch zingen

en op soeling-muziek dansen, voorts een omprok" (een hoofdtooi, zooals boven onder den naam tombol beschreven is) „op hebben en een soort van mannelijke seblang zijn. De seblang is" (in Banjoewangi) „oorspronkelijk, de andere van Balineesche oorsprong".

Deze als gewoonlijk zoo belangrijke mededeelingen van Dr. van der Tuuk verhelderen zeer het begrip voor vertooningen als sintrèn en seblang, door de vergelijking met de Balineesche sangjang-danseressen, en geven ook opheldering over de sangjang-uitvoeringen in Banjoewangi. Zooals ook mij werd medegedeeld, werden die daar, soms tegen hooge belooningen, ontboden van Bali; al bootsten lieden van Banjoewangi de vertooningen soms na, inheemsch zijn zij nooit geworden. De Heer Scholte geeft in zijn meer vermeld opstel als volgt een beschrijving van zulk een uitvoering. Na melding gemaakt te hebben van de „lange Balische fluit", daarbij in gebruik, deelt hij mede, wat hij van een ouden fluitspeler vernam: dat op het geluid van vier of zes fluiten en het gezang van een troep menschen, de sangjang's, twee jongetjes in meisjeskleeren, een rondgang deden, gevolgd door de muziek, terwijl er ook op een gong werd geslagen. Weldra kwamen de sangjang's in trance, klommen boven op een vastgehouden pajoeng, staken zich met krissen, zonder zich te wonden.

Seblang's. Men ziet dat dit goed overeengebracht kan worden met wat Dr. van der Tuuk vermeldt. Hier behoeft er geen meer nauwkeurige beschrijving van deze sangjang-voorstellingen in Banjoewangi gegeven te worden, aangezien die Balineesch zijn. Zoo is het hier ook niet de plaats nader in te gaan op de vergelijking van Balineesche sangjang-dansen, Banjoewangi'sche seblang- en Midden-Javaansche sintrèn- of andere zoogenaamde biologie-vertooningen met meisjes. Dat die allen een religieuzen ondergrond hebben, is wel duidelijk. De seblang-danseres zong, evenmin als de anderen, zelf (want zij was in trance of behoor-

de dit te zijn), maar er werd om haar heen gezongen door de omstanders.

Wanneer de Heer Scholte weet te vermelden, en dit schijnt ook wel het geval te zijn, dat de huidige Banjoewangi'sche gandroeng-danseressen ook liedjes van de seblang- en de sangjang-vertooningen zingen, is dit te beschouwen in verband daarmede, dat men in deze nieuwere gandroeng-uitvoering alleen ontspanning en vermaak zoekt. Men hoort gaarne de oude liedjes en wijzen, welke, ofschoon van hun vroegere religieuze beteekenis beroofd, nog altijd genoeg bekoring hebben, zingen door de populaire zangeres en danseres, van wier spel men in de gandroeng-uitvoering komt genieten. Zoo laat men in Zuid- Midden-Java dansvrouwen (talèḏèk's) wel eens de kinderversjes zingen, welke vroeger vermoedelijk ook een beteekenis gehad hebben bij oude gebruiken.

Naast deze oude wijsjes hebben de huidige gandroeng-danseressen echter ongetwijfeld een groot deel van haar repertoire ontleend aan den rijken voorraad vierregelige liedjes, meerendeels van erotische strekking, die in geheel Oost-Java en den Oosthoek gangbaar zijn. De Heer Overbeck heeft hiervan in Soerabaja reeds een aanmerkelijke verzameling kunnen bijeen krijgen (zie Djawa X, blz. 208). Ook op Bali bestaan zij, onder den naam sasandaran, zooals boven reeds is vermeld.

Het bovenstaande zij voldoende om de ontwikkeling te schetsen van de Banjoewangi'sche gandroeng-vertooning, een populaire opvoering van zang en dans door een vrouw of een meisje, met wie ook wel gedanst wordt zooals men met een dansvrouw doet in Midden-Java, uit een dansjongens-opvoering, in verband staande met oude inheemsche dorpsgebruiken of ook met den ouderwetschen Javanistischen Islam. Ik wil hier nog slechts aanteekenen, dat, naar mij in Banjoewangi eenmaal medegedeeld werd, de seblang ook een man kon zijn, als vrouw verkleed. In dit geval zou hij al zeer veel

ouderwetsche trekken gehad hebben; de verkleeding als vrouw en het in trance geraken. Gewoonlijk schijnen de seblang's echter vrouwen geweest te zijn, zooals Dr. van der Tuuk ook dat woord verklaart: „seblang: Banjoewangi'sch, wewalèn" (dit is de Balineesche doekoen, tooverdokter) „maar steeds vrouwen, worden geacht ook verloren goederen te kunnen aanwijzen, geneesmiddelen op te geven, enz".

Met betrekking tot de Balineesche sangjang-dansen, waarvan er verscheidene soorten zijn, maar nooit zonder verband met bezetenheid, wil ik hier nog terloops erop wijzen, dat Dr. van der Tuuk in zijn Woordenboek noemt een sangjang djangèr. Onder adar deelt hij mede „adar of lèko, Tabanan'sch: twee zeer jonge danseressen, waarmee men dansen, maar die men niet kussen mag (bestaande uit jongens en meisjes, die er bij zingen); Gjanjar'sch: sangjang djangèr; zie olèg". Dit olèg wordt alleen verklaard met: „soort dansers, die op muziekinstrumenten van bamboe dansen, in Tabanan". De verklaring van adar is niet zeer duidelijk; wel blijkt dat hier sprake is van een ouderen vorm van de in lateren tijd, naar het schijnt, in sommige streken op Bali zoo bekend geworden djangèr-vertooningen. Die zouden dus, afgaande op deze mededeeling van Dr. van der Tuuk (van omstreeks 1890, of vroeger) zich ontwikkeld hebben uit een dansjongens-vertooning (want dit zal wel bedoeld zijn met de „jonge danseressen. . . . bestaande uit jongens") zeer wel te vergelijken met de oude Banjoewangi'sche gandroeng-uitvoering.

Vertooningen in verband met nabuurlijken naijver. Kan men dus de oude Banjoewangi'sche gandroeng-dansjongen-vertooning beschouwen als onder Balineeschen invloed ontwikkeld uit oude volksgebruiken, hier en daar schijnen er in het gebied van het oude Blambangan nog wel herinneringen te bestaan aan oude inheemsche reidansen van jonge mannen. De gitikan-vertooning, een wezenlijk vechtspel met zwiepende rotans, worde hier verder niet besproken. Naast de boven reeds vermelde

vier-jongens-zang bij moedja-feesten in een enkele désa, noemde men mij ook nog patjoel-gowangan (blijkbaar naar de muziek-wijze patjoel-gowang) als de naam van een vertooning, waarin uit twee verschillende désa's elk drie mannen optraden, welke tegenover elkaar sisindiran's met wangsalan's (blijkbaar van hetzelfde slag als de reeds meermalen genoemde Oost-Javaansche parikan's) zongen, welke minder vriendelijke toespelingen op de dorpseigenaardigheden van de tegenpartij bevatten. Blijkbaar moet men hierin weer zien een uiting van de aloude prang désa, den strijd der dorpen, waartoe ook veelal de vechtspelen behooren.

In Banjoewangi kende men ook een geḏogan genoemd gebruik, daarin bestaande, dat 's nachts, door groepen mannen van twee wedijverende dorpen, zoo hard en lang mogelijk de bekende wijzen in rijstblokken werden gestampt; die rijstblokken werden daartoe dicht bij elkander op een daartoe geëigende open plek gezet. Dit gebeurt ook thans nog wel bij een bruiloft. Men denke aan de beschrijving van het stampblok-gevecht in de S. Tjenṭini, en aan den wedijver van de, met bamboezen ṭongṭong's voorziene nachtwachts (ronḏa) in Banḏawasa, wanneer twee ronden, elk van twee mannen, elkaar op hun nachtelijke ommegang ontmoetten, waar de Heer Brandts Buys melding van maakt (Djawa VIII blz. 108 en 92). De nachtwachts, de klepperlui, zijn, of waren, naar oud gebruik plaatselijk; ieder had slechts zijn eigen wijk, kampong of gehucht te „bewaken", zoodat twee paren klepperlieden, die elkaar ontmoetten, onvermijdelijk uit verschillende kampoeng's moesten zijn.

Men is geneigd deze uitingen van nabuurlijken naijver, prang désa, welke hier en daar tot vertooningen zijn geworden, in verband te brengen met oude volkszeden, die met het sterke saamhoorigheidsgevoel binnen het eigen dorp, het eigen geslacht, de menschen verplichtten tot vijandschap, welke overlevering, veete, werd, tegenover lieden van andere dorpen. Bepaalde

tijden van het jaar, wanneer de arbeid niet noodig was voor andere zaken, op Java veelal de droge tijd, na den oogst, zijn gunstig voor het geven van blijken van dapperheid of kracht in dezen strijd.

Vertooningen met godsdienstigen achtergrond. De ouderwetsche uitvoeringen van zang en dans met Moslimsch-godsdienstigen achtergrond zijn in Banjoewangi ook nu nog niet geheel uitgestorven. Men kent een adrah of adjrah genoemde uitvoering, waar, met begeleiding van de muziek van trommen, gezang van Arabische strofen en dans van eenige jonge mannen te genieten valt. De Heer Scholte beschrijft deze vertooning (Djawa VII blz. 149) als: „een gezelschap met een Islamitisch godsdienstig tintje, dat optreedt met twee dansers, begeleid door trebangs en zang". De Heer Brandts Buys, blijkbaar onafhankelijk hiervan, schrijft (Djawa VIII, blz. 152): „....het troepje, dat in het Banjoewangische onder dien naam ageerde en inderdaad op kleine en grootere lijsttrommen tamboereerde, placht weliswaar met vroom Arabisch reciet te beginnen, maar belandde na maar heel weinig tijd bij de landloopende amoureuze (Javaansche of Maleische) lyriek van die streek daar; trouwens een of twee van de deelnemers moesten weer blijkbaar vrouwen voorstellen".

Uit deze beschrijving is op te maken, dat in de door den Heer Brandts Buys geziene adrah-vertooning het godsdienstige bestanddeel niet zeer sterk was. De zang kan zich echter ook wel degelijk bepalen tot de bekende Arabische of Javaansche godsdienstige gezangen. In het Madoereesche woordenboek van den Heer Kiliaan wordt het woord haddra ook vermeld, met de verklaring: „verheerlijking en lofprijzing van God onder het slaan op tamboerijns". Vermoedelijk is dit hetzelfde woord als het elders wel voorkomende odjrat, afgeleid van het Arabische ḫaḏra, gezelschap. Dat in deze uitvoeringen van muziek met mannendans de erotische bestanddeelen soms sterk op den voorgrond gebracht worden, behoeft niet meer te verwonderen.

In Banjoewangi werd mij ook nog genoemd toempitoedjah als een (waarschijnlijk populaire) benaming van een vertooning, daarin bestaande, dat twee rijen, ieder van een twaalftal jongens, tegenover elkaar gezeten, godsdienstige gezangen zongen, om de beurt. Telkens kwam van een der rijen een zanger naar voren, om een beurt te nemen en ook van de tegenpartij geschiedde ditzelfde. Waarschijnlijk mag men hierin wel hetzelfde zien, als wat elders rodad genoemd wordt. De naijver treedt hier ook weer naar voren.

Ook de wapendansen en vechtvertooningen van de ingewijden in zekere geheimenissen van mystiek-godsdienstigen aard, zooals die voorkomen bij de èmprak- en daboes-vertooningen elders, moeten in Banjoewangi wel te zien zijn geweest. Immers die streek had, evengoed als de Madoereesche landschappen van den Oosthoek, in ruime mate deel aan het ouderwetsche Javanistisch-godsdienstige leven, dat door het rondtrekken der santri's over geheel Java verspreid is. Men zag er wel santri's uit Banten en Tjerbon, die op de perceelen, de Europeesche landbouw-ondernemingen, kwamen werken als seizoenarbeiders, om van het in dien tijd opgespaarde te kunnen leven gedurende hun verblijf in een pasantrèn, waar zij de godsdienstige leering, die zij zochten gingen vergaren. Deze vechtvertooningen der santri's uit het Westen noemde men in Banjoewangi, naar men mij mededeelde, élak, een woord dat, volgens den Heer Kiliaan, in het Madoereesch van Soemenep en Pamekasan gebruikt wordt in denzelfden zin als silat elders: „schermen met de handen of met zwaarden".

III. VOORSTELLINGEN MET DE WAJANG VAN BOEJOET TAKOEL.

Wajang-voorstelling van den ḍalang Pak Darmin, van Alihan, vroeger van Boeboek, Donderdag—Vrijdag 22—23 October 1931.

In een kleine pendapa. De kelir wordt, vrij primitief, aan één der saka's en aan een daartoe in den grond gezetten bamboe gebonden.

's Middag's om 5 uur moest er een slametan gehouden worden voor de spelers en den dalang, met ajam petètèng. De dalang spreekt te voren, met eenige verbasterde Arabische spreuken, de oedjoeb uit in het Javaansch, na naar de hadjat bij den gever van de wajang-vertooning gevraagd te hebben.

Lakon Sri. 's Avonds om ongeveer half negen begint de vertooning, nadat te voren reeds ongeveer 2 uur, maar met tusschenpoozen, op de gamelan is geslagen.

I. Eerste djedjer: Dalang Kasmaran (een Pandjifiguur) met zijn panakawan's Pantjakwadja (klein, gedrochtelijk, Nalagarèng? Togog?) en Naladerma (= Bor; Bagong-figuur, Pantjakwadja is eigenlijk ouder dan Naladerma, volgens een latere mededeeling van den dalang. Maar Naladerma treedt veel meer sprekend enz. op.) Dalang Kasmaran slaapt; als hij wakker wordt, gewekt door zijn panakawan's, blijkt dat hij gedroomd heeft. Zijn droom wordt uitgelegd door Naladerma in dien zin, dat er groote ongelukken zullen gebeuren. Dalang Kasmaran gaat daarop naar (zijn jongeren broeder?) Dampoeawang van Djenggala. (Verder bemerkt men niets meer van Dalang Kasmaran. Uit de beschrijving, kanda, in het begin (trouwens de eenige van eenige lengte, die bij de opvoering te pas kwam) zou kunnen blijken dat hij in een kaswargan vertoeft, met widadari's).

II. Praboe Ngoerawan (zonder naam) verneemt van Patih Mangkoenagara dat er pahilan agoeng in het rijk heerscht en veel ziekte. De kelangenan zijn allen gestorven (ngemasi) en de Sri- gezusters zijn teruggekeerd naar de Soeralaja. Praboe

Ngoerawan beveelt nu Patih Mangkoenagara om naar Pangéran Dampoeawang (uitgespr. Dyampoeawang) te gaan, om aan te zeggen, dat wie kan njamboeng watang poetoeng, Praboe Ngoerawan's dochter Baṭara Sri en de helft van zijn rijk zal krijgen.

III. Tocht van Patih Mangkoenagara, te paard.

IV. Pangéran Dampoeawang van Djenggala beveelt Naladerma zijn jongeren broeder Koeda Pangrémbjan (rémban is in Bnjw. dialekt: waras, welvarend) te ontbieden, die in lang niet bij hem is geweest. Dit geschiedt: Pantjakwadja en Naladerma gaan samen op weg.

V. Pangéran Dampoeawang van Djenggala ontvangt zijn jongeren broeder Koeda Pangrémbjan. Spoedig daarop komt Patih Mangkoenagara van Ngoerawan aan Pangéran Dampoeawang mededeelen, dat Praboe Ngoerawan zijn dochter en de helft van zijn rijk zal schenken aan dengeen, die kan njamboeng watang poetoeng. Daarop keert Patih Mangkoenagara terug. Pangéran Dampoeawang stuurt vervolgens Koeda Pangrémbjan naar Ngoerawan om te helpen, vergezeld van Pantjakwadja en Naladerma. Hij krijgt de kris Kala Misani mee.

VI. Patih Mangkoenagara komt terug in Ngoerawan en deelt Praboe Ngoerawan mede, dat hij aan de opdracht voldaan heeft.

VII. Koeda Pangrémbjan gaat, in Ngoerawan gekomen, met zijn kris Kala Misani drie maal om het rijk heen. Daardoor worden de gestorvenen weer levend. Vervolgens gaat hij slapen op een madé kambang (in een vijver; hij wordt daarbij bedekt met de goenoengan), bewaakt door Naladerma, die liedjes voor hem zingt (ngrerepi). Naladerma is

echter onoplettend; Koemoedaningrat, de dochter van Praboe Ngoerawan, komt met haar emban (bimbjan: bi 'mban) op de madé kambang. Zij smeert Koeda Pangrémbjan met borèh in, haar in een kom door bimbjan aangereikt, en neemt hem de kris Kala Misani af. Koeda Pangrémbjan wordt daarop wakker; wanneer hij bemerkt dat hij bestolen is, keert hij ijlings terug naar Djenggala.

VIII. Wanneer Pangéran Dampoeawang in Djenggala verneemt, dat Koeda Pangrémbjan de kris Kala Misani kwijt is geraakt, wil hij hem dooden. Koeda Pangrémbjan onderwerpt zich daar ook aan, maar Naladerma komt tusschen beiden. Op zijn voorspraak schenkt Pangéran Dampoeawang Koeda Pangrémbjan het leven, op voorwaarde dat hij de kris Kala Misani terug brengt. Naladerma zal hem daarbij helpen.

IX. Koeda Pangrémbjan en Naladerma gaan weer naar Ngoerawan. Koeda Pangrémbjan ontmoet daar Koemoedaningrat en begint een minnarij met haar. Dit wordt echter spoedig ontdekt. Het komt tot een gevecht met de bewakers van het vrouwenverblijf. Koeda Pangrémbjan moet wijken en keert weer terug naar Djenggala.

X. In Djenggala gekomen, stuurt Pangéran Dampoeawang hem echter weer terug om het nog eens te beproeven, den kris Kala Misani terug te krijgen. Naladerma gaat weer mee.

XI. In Ngoerawan aangekomen, weet Koeda Pangrémbjan nu werkelijk tot Koemoedaningrat door te dringen en een minnarij met haar aan te knoopen. Hij vertelt haar wat eigenlijk zijn zending is naar Ngoerawan, en krijgt van haar de kris Kala Misani terug. Ofschoon weer ontdekt

door de bewakers van het vrouwenverblijf, weet hij, onder gevechten, met den kris te ontkomen naar Djenggala.

XII. Koeda Pangrémbjan brengt de kris Kala Misani aan Pangéran Dampoeawang van Djenggala terug. Pangéran Dampoeawang beveelt hem nu de prinses van Ngoerawan en de helft van het rijk, die Praboe Ngoerawan uitgeloofd had voor dengeen, die kon njamboeng watang poetoeng, te gaan opeischen. Koeda Pangrémbjan gaat naar Ngoerawan, in gezelschap van Naladerma en Pantjakwadja. Pantjakwadja rijdt op een zwijn dat Naladerma voor hem leidt.

XIII. In Ngoerawan aangekomen, eischt Koeda Pangrémbjan van Praboe Ngoerawan zijn dochter en de helft van zijn rijk op, omdat hij het is geweest, die het rijk Ngoerawan verlost heeft van de plagen. Praboe Ngoerawan erkent deze aanspraak, op voorspraak van Patih Mangkoenagara. Koeda Pangrémbjan wordt verheven tot Praboe Anom; hij krijgt de helft van het rijk en Koemoedaningrat. Na een luisterrijk feest keert hij terug naar Djenggala, met Koemoedaningrat.

XIV. In Djenggala aangekomen, eischt Koemoedaningrat van Koeda Pangrémbjan, voordat zij erin toestemt zich als zijn echtgenoote te beschouwen, dat hij haar zusters, de Sri-zusters, uit de Soeralaja haalt. Koeda Pangrémbjan doet dit, één voor één haalt hij: Sri-Redana, Sri-Gadoengan, Sri-Koentjoeng, Sri-Goendoel, Sri-Wèni en Sri-Kanṭi uit de Soeralaja (d.w.z. hij grijpt hen, terwijl zij, naar het schijnt, in de lucht rondvliegen), en sluit hen in de gedong silara-lara. Hiermee zijn de 7 Sri-zusters dus bijeen (want Koemoedaningrat zelf is de oudste, Baṭara Sri). Ten slotte eischt

Koemoedaningrat van Koeda Pangrémbjan nog de vervulling van een nadar: badaja te laten dansen en een kekebowan vertooning te houden. De bedaja-dans heeft plaats (met een golèkpop, slechts één); de kekebowan moet 's morgens op het veld plaats vinden, in werkelijkheid.

De vertooning. Om ongeveer 2 uur was de vertooning reeds afgeloopen.

Deze lakon is die, welke opgevoerd wordt bij slametan désa (patahoenan). In verscheidene désa's wordt de opvoering buiten gegeven, onder een (heiligen) boom. De antjak met sasadjèn wordt dan geplaatst boven op een sanggar, d.i. een paga op 4 saka's. Daaronder wordt de kelir met de wajang's enz. opgesteld. De dalang zit aan de Zuid- of de Noord-rand (lamboeng kidoel of lor) onder de sanggar. De geheele plechtigheid noemt men ook wel moedja.

Bij de voorstelling werd de bléntjong (een zeer primitieve, half vergane aarden pot, van boven geheel open, in een houten hanger) door den dalang steeds slingerende gehouden, naar de kelir toe en er van af.

De dalang dronk niets tijdens de vertooning, hoewel een der gamelanspelers het hem wel aanbood. Vóór den aanvang, na de slametan, zat hij voortdurend vóór de kelir, waarop Dalang Kasmaran (rechts) en Naladerma (links) stonden.

De gamelan bestond uit 2 kleine saron's (ieder 8 wilah's), een slentem (een hoog saron-instrument, waarachter de bespeler op een bank moest zitten) deze drie van ijzer, een gong, een ketoek, een kendang, en ketjrèk (twee slagbekkentjes, te zamen op een stuk hout bevestigd, in het bijzonder gebruikt bij vechttooneelen), bespeeld door één der saron-spelers. Van de keprak maakte de dalang een vrij spaarzaam gebruik, alleen om sommige oogenblikken als het ware te onderstreepen, en om de gamelan op gang te krijgen. Gedurende de tooneelen waarin gesproken werd,

zweeg de gamelan geheel. De ḏalang zong slechts een enkele, zeer verbasterde soeloek (op de gewone plaatsen in de opvoering), en gebruikte, bijv. bij begroetingen, enkele verbasterde Kawi-paḏalangan-uitdrukkingen. Overigens sprak hij geheel in Banjoewangi'sch plattelandsdialekt (met duidelijk ai voor eind- i, au voor eind- oe, invoeging van de j en sterke „ronding" van de lipletters).

De ḏalang was nog vrij jong (30 à 40 jaar) en, naar het scheen, niet meer geheel op de hoogte van de verhalen. De oude saron- en ketjrèk- speler, die achter hem zat, moest hem enkele namen influisteren. Het boven weergegeven verhaal is ook wellicht reeds afgesleten.

De wajang's waren geḏog, maar grof en zeer slecht onderhouden. Volgens zeggen van den ḏalang waren zij afkomstig van Blawan (bij Pantjoer, op het Idjènhoogland, waar inderdaad sporen van een oude nederzetting, o. a. een heilig graf, gevonden zijn), om van geslacht op geslacht over te gaan, naar Pampang (volgens een vroegere mededeeling: op tjanggah Sarmi), vervolgens op boejoet Takoel, vervolgens op kaké Maïlah (of Maïndah), om toen naar Boeboek te komen, bij pak Daham, en ten slotte bij den huidigen ḏalang pak Darmin. Het wajangstel zou dus, volgens deze opgave, 4 à 5 geslachten, dus zeker wel vrij ver over de 100 jaar oud zijn (De opgaven van den ḏalang waren niet altijd nauwkeurig, noch helder).

Men kan intusschen wel aannemen, op grond van de vermelding van boejoet Takoel, dat dit de wajang (het wajangstel) is, bedoeld in de mededeeling uit Banjoewangi, opgenomen in Dr. Serrurier's boek over de Wajang Poerwa (kleine uitgave, 1896, blz. 121 en v.).

Landbouw gebruiken. De Sri-lakon dient eigenlijk voor slametan désa (patahoenan) en wordt gevolgd door kekebowan. Dus eigenlijk het begin van den jaarlijkschen rijstbouw, het eerste ploegen, niet het einde, het oogstfeest. Het kekebowan met den ploeg, door

menschen getrokken (zie Dr. de Stoppelaar, Bl'sch Adatrecht, blz. 31), schijnt voornamelijk slechts voor te komen in Lemahbang Déwa; elders is het slechts het trekken van de eerste vore met een gewoon ploegspan, eenigszins versierd. Opmerkelijk is overigens deze naam kekebowan, terwijl, althans in het oud-Banjoewangi'sche gebied, thans als regel slechts sapi's gehouden worden.

Bij den rijstbouw hebben in den regel nog slechts de volgende slametan's plaats:

bij het tijdperk goemaḍoeng.

als de rijst meteng is; dit is ngroedjaki.

als de rijst koening, toewa is; dit is ngliweti (de slametan bestaat uit sega liwet + ajam peṭèṭèng).

als begin van de oogst (moelahi gampoeng): laboeh limang djalang. Deze worden gefatsoeneerd, gebonden en gevlochten, als poppen, gewasschen en voorzien van reukwerk, beḍak, kam en spiegel, en vervolgens opgeborgen in (onder het dak van) de ponḍok (het open veldhuisje, niet op palen). Hierbij behooren ook nog twee ḍoewit bolong.

Hierna begint de oogst. De rijst wordt op het veld op hoopen gezet, gedroogd en gebonden. Tijdens de oogst hebben er gitikanpartijen van de jonge mannen plaats.

Ten slotte wordt de oogst, alles tegelijk, binnengehaald (dioendjal), met een slametan (met tapé en ketan), en in de loemboeng's opgetast (di leb). De laboeh gaat ook mee, om boven in de loemboeng, in de ampik-ampik, opgehangen te worden en te dienen als oeritan voor den volgenden aanplant.

Lakon Baṭara Kala. Met ditzelfde wajangstel wordt ook de ngloekat (ngroewat)- lakon Baṭara Kala gespeeld. De inhoud hiervan is, volgens den ḍalang, in het kort het volgende:

Baṭara Kala is de vierde zoon van Baṭara Goeroe en Dèwi Oema, aldus: Wesnoe (sic), Brama, Pramés-wara, Kala, Keloengloengan. (Van een bijzondere geboorte van Kala werd niet gesproken). Dèwi Oema gaf

haar kinderen eens djangan arès te eten; bij het snijden sneed zij zich in de vinger, zoodat er bloed viel op een stuk. Dit kreeg Kala te eten, het smaakte goerih. Hij vroeg toen zijn moeder om meer daarvan; zij verwees hem echter naar zijn vader Baṭara Goeroe. Kala ging dan ook Baṭara Goeroe om voedsel vragen zooals dat, hetwelk hij geproefd had; Baṭara Goeroe gaf als weton of bagéjan pangan: panḏawa agoeng (10 kinderen, 5 jongens en 5 meisjes), panḏawa lima, weton Sinta, panḏawa gedana-gedini, panḏawa gotong majit, panḏawa djoloeng, onḏal-anḏil, ileg-ileg, en zeide hem die zelf te gaan zoeken.

Baṭara Kala scheidt zich nu af van zijn verwanten, huist in het woud en aast op zijn prooi. Degenen die zijn slachtoffers dreigen te worden, zoeken echter hulp. Zij komen achtereenvolgens bij Ḍalang Mandjangah, Ḍalang Mritjigoena, Ḍalang Pekṡagoena en Ḍalang Ȯengkoer-oengkoer, maar geen dezer durft Baṭara Kala tegen te houden. Ten slotte komen zij bij Ḍalang Poetoes, dat is Ḍalang Sadjati. Deze weet Baṭara Kala tegen te houden; Ḍalang Poetoes geeft hem de toempeng pitoe: toempeng goeroe, — boesoeng, — loewjang, — kinta-manik, — broemboen, — ireng en — abang, en nog de noodige andere spijzen. Hiermede stelt Baṭara Kala zich tevreden; hij trekt af. Ḍalang Poetoes is eigenlijk dezelfde als Semar, volgens een latere mededeeling.

Na afloop van de vertooning moet degeen, die geroewat wordt, besprenkeld worden (digebjosi) met water uit een bak met bloemen. Daarin moeten zijn: 7 soorten water, n.m.: banjoe gowok, banjoe oemboel, banjoe telon, banjoe tambran, banjoe kempon, banjoe panḏé mas (de beteekenis hiervan was den ḏalang zelf niet meer helder; men haalde slechts 7 maal water) en 15 soorten bloemen: woenga rangga, woenga roempoek, woenga djanggit, woenga teleng, woenga tali, andongbjang, érim-érim, anggrèk-woelan, wringin, kalak, wangsa, patjéring, menoer, woenga landep en poering.

BIJLAGE, NAMENREGISTER OP DE BABAD TAWANGALOEN.

De volgorde is volgens het Javaansch - Balineesche alfabet, d. w. z. zooals het Kawi-Balineesche Woordenboek van Dr. H. N. van der Tuuk (ḏ ondergebracht bij d, ṭ bij t). Dit is gedaan, omdat, ten gevolge van de slechte handschriften en het gebruik van het Arabische schrift, de spelling van de namen zeer weinig vast staat.

De Latijnsche cijfers achter de namen verwijzen naar de zangen, de daarop volgende Arabische cijfers naar de strofen van die zangen. De bladzijde-nummers verwijzen naar Dr. Brandes' „Verslag over een Babad Blambangan", T. B. G. 37, 1894, blz. 325 — 365, opgenomen in de Verspreide Geschriften deel II. Wanneer bij vergelijking de inhoud van dit register met Dr. Brandes' verslag niet geheel blijkt overeen te stemmen, vooral wat betreft de namen, neme men in aanmerking, dat de handschriften vrij onduidelijk zijn.

Entjik Koemis schiet Goesti Moerah Ketoet met een beḍil léla dood. VIII 51, blz. 344.

Bekel *Oetoen* en Bekel *Oenḍoeh* zijn hoofdlieden van Png. Djagapati in Bajoe. X 7.

Mas *Anom* is de tweede afstammeling (kleinzoon?) van Mas Ajoe Soerabaja, die voor de Balineezen gevlucht is naar Prabalingga. VI 17, blz. 339.

Mas *Anom* (niet dezelfde als de boven genoemde) en Mas Raka (Weka) besluiten Goesti Moerah Ketoet alleen tegen de Koempeni in Banjoe alit te laten strijden. VIII 41 — 46. Goesti Moerah sneuvelt bij Pampang en wordt begraven in Paloeh. VIII 52. Mas Anom en Weka worden toemenggoeng Kasepoehan en Kanoman in Banjoe alit, VIII 53, blz. 343 — '4.

In verband met den strijd tegen Png. Wilis vervangen door Soetanagara en Wangsèngsari in Pampang. IX 1, blz. 344.

Oerawan zie Oedapati.

Kjahi *Oedapati* volgde Singa Gringsing op als patih onder R. T. Soeranagara van Banjoewangi. Hij stamde af van Demang Ngoerawan. XII 27.

Mas *Alit* is het 2e kind van Mas Bagoes Dalem Wiragoena. VII 11, blz. 341. Na de nederlaag van hun broeder Png. Djagapati worden M. Alit, M. Talib, M. Aj. Nawangsari en M. Aj. Rahinten aan Pan. Rasamala van Bangkalan als bojongan gegeven. XII 5. Mas Alit werd, nadat hij door toedoen van Djoeroekoentji uit Bangkalan was teruggehaald, toemenggoeng in Pampang, met den naam R. T. Wiragoena. XII 10—15, blz. 346, zie Wiragoena.

Alap-alap is een toemenggoeng van Soemenep die tegen Png. Djagapati strijdt. Beide sneuvelen. XI 9—15.

Déwa *Agoeng* zie Mengoewi.

Wong *Agoeng* zie Wilis.

N.

Mas Ajoe *Nawangsasi* is het 4e kind van M. B. D. Wiragoena. VII 11, blz. 341. Na Png. Djagapati's (haar jongeren broeder's) nederlaag wordt zij met Rahinten, Alit en Talib aan Pan. Rasamala van Bangkalan als bojongan gegeven. XII 5, blz. 346.

Mas *Nojang* was het 2e kind, de oudste zoon, van Png. Danoeredja (Mas Poerba). VI 39. Mas Nojang volgde zijn vader op als Png. Danoeningrat. VII 4, blz. 340. Zie Danoeningrat.

Tj.

Tjandraadikoesoema was een zoon van R. T. Wiragoena (IV). XII 25, blz. 347.

Tjokorḍa zie Kloengkoeng.

R.

Aan den voet van de *Rahoeng* gaat Tawang Aloen tapa beoefenen; daar krijgt hij de ingeving naar het N.O. te gaan om den Matjan Poetih te ontmoeten, die hem de plaats voor Matjanpoetih zal aanwijzen. II 14 — 16, blz. 335.

M. A. *Rahinten* is het 5e kind van M. B. D. Wiragoena. VII 11, blz. 341. Na de nederlaag van Png. Djagapati, haar jongeren broeder, wordt zij met Nawangsasi, Alit en Talib aan Png. Rasamala van Bangkalan als bojongan gegeven. XII 5 — 6, blz. 346.

Bekel Oetoen, Oenḍoeh en *Roentep* zijn hoofden onder Png. Djagapati. X 8; de eerste komt uit Boeḍéwang, de tweede uit Lemahbang Déwa, de derde uit Lemahbang Kidoel. X 20.

Koemenḍan *Rèk* (de Ryck) van Gembong (Pasoeroehan) belooft Png. Danoeningrat hulp tegen de Baliërs; deze gaat daarop terug naar Blambangan. VIII 24, blz. 343. Rèk verhuist van Banjoealit naar Pampang, sticht daar de lodji en benoemt Soetanagara en Wangsèngsari tot boepati's Kasepoehan en Kanoman. IX 1, blz. 344. Zie verder Koempeni.

Bij Panembahan *Rasamala* van Bangkalan gaat Patih Djoeroekoentji op last van den Pétor hulp vragen tegen Png. Djagapati. X 1 — 6. Pan. Rasamala van Bangkalan krijgt na de nederlaag van Png. Djagapati M. Alit, M. Talib, M. A. Nawangsari en M. A. Rahinten als bojongan. XII 5, blz. 346.

M. *Rempek*, een zoon van Wiragoena, diende eerst bij Djeksanagara en vestigde zich toen in Bajoe als Pangéran Djagapati. IX 2 — 6, blz. 345. Zie Djagapati.

Widjènan, Kabalèn, *Ragadjampi* en Matjanpoetih worden door Wiragoena (II) beheerscht. In Matjanpoetih is hij gevestigd. VII 10, blz. 341.

Rangga zie Satata.

K.

Mas *Kentjeling* was de tweede zoon van Png. Wilis. VII 9, blz. 341.

Mas *Koera* is de 3e afstammeling (achter kleinzoon) van Mas Ajoe Soerabaja, die, voor de Balineezen uit Blambangan gevlucht, in Prabalingga trouwde. VI 16, blz. 339.

Png. *Kertanagara* was de 4e zoon uit de hoofdvrouw van Tawangaloen. III 8, blz. 335. Hij was Png. Patih van den Png. Adipati Mantjanapoera, en vluchtte met hem voor de Balineezen naar Prabalingga; van daar ging hij verder naar Mataram. VI 18, blz. 339.

Pandji *Kertanagara* zie Karangasem.

Goesti Madé *Karangasem* en Goesti Geḍé Pandji Kertanagara van Boelèlèng vestigen zich op last van Kloengkoeng en Mangoewi in Banjoealit; Png. Mantjanapoera vlucht. VI 3 — 15, blz. 339. Zie Balineezen.

Arja *Keḍoet* was het 6e hoofd van Matjanpoetih onder Tawangaloen. III 11, blz. 335.

Uit *Keḍaton* was Sajoe Wiwit, de dochter van Mas Goemoekdjati, van oorsprong herkomstig. X 8.

Keḍawoeng. Tawangaloen was eerst Png. Keḍawoeng, als opvolger van Tanpaoena; zijn jongere broeder Mas Wila werd daarna Heer van Keḍawoeng, I 3, maar sneuvelde in den strijd tegen Tawangaloen. Hij werd opgevolgd door zijn zuster Mas Ajoe Melok. Png. Patih werd Mas Ajoe Gringsing. II 12, blz. 333 — 335.

Png. *Kadilangoe*, de goeroe van den Soenan Mataram, drinkt het lemmet van Wangsakrija's kris Gagak op. Deze laat daarop die kris in zijn lichaam omdraaien, zoodat hij sterft. IV 1 — 12, blz. 337.

Goesti Moerah *Ketoet* Déwa wordt met 40 man Balineezen als wakil naar Blambangan gestuurd door den Tjokorḍa Kloengkoeng; hij vestigt zich in Lemahbang Déwa. VIII

35 — 39. Hij wordt door Mas Anom en Mas Weka verlaten in den strijd tegen de Koempeni in Banjoealit, bij Pampang gedood door Entjik Koemis, en in Paloeh begraven. VIII, 51, 52, blz. 344.

Désa *Kali Agoeng* zie Genḍong.

Baroe *Kliṭik* is de paser oepas van Wongsakrija, waarmede Ngabèhi Soetanaga Png. M. Sasranagara doodt. V 9, 19, blz. 338.

Si *Klabang* heet de lans van Png. Djagapati, waarmede hij Toemenggoeng Alap-alap van Soemenep bestrijdt; beide sneuvelen. XI 10.

De Tjokorḍa van *Kloengkoeng* laat met den Déwa Agoeng Mangoewi, Goesti Madé Karangasem en Goesti Geḍé Pandji Kartanagara Banjoealit bezetten, de Adipati vlucht. VI 3 — 15, blz. 339. Kloengkoeng zendt na den dood van Danoeredja Goesti Geḍé Lanangdjaja Dèn Pasar naar Blambangan om Mas Nojang tot Png. Praboe of Png. Danoediningrat en Mas Sirna tot Png. Patih Wilis te maken, en geeft hem Rangga Satata mede. VIII 3, blz. 341. Uit Kloengkoeng was Rangga Satata, die met Wong Agoeng Wilis de Boegineezen versloeg, welke Danoeningrat in Pakem aanvielen. Toen deze laatste hem had laten dooden, werd hij opgeroepen door den Tjokorḍa en den Déwa Agoeng Mangoewi, VIII 21, en op Bali in Sèsèh gedood. VIII 34, blz. 342 — '3. In Kloengkoeng vestigde zich een tweede kleinzoon van Mas Ajoe Soerabaja en den Png. Adipati, een broeder van Mas Koera. VI 18, blz. 339.

De Koemenḍan Rèk van de *Koempeni* van Gembong belooft Danoeningrat hulp tegen de Balineezen; deze keert daarop terug naar Blambangan, maar wordt tenslotte op Bali gedood. VIII 25 — 35, blz. 343. De Koempeni staat onder Koemenḍan Rèk van Gembong. VIII 24, IX 1. Bij de bezetting van Blambangan legert zij zich eerst in Banjoealit. VIII 40, blz. 343. De Blambangers onderwerpen zich, G. M. Ketoet wordt

bij Pampang gedood. VIII 52. M. Anom en M. Weka worden tot toemenggoeng Kasepoehan en Kanoman gemaakt. Wong Agoeng Wilis wordt Png. Blambangan. VIII 53 — 54, blz. 344. Na de mislukte aanval van Mas Dalem Poeger op de Koempeni in Banjoealit, verhuist Koemenḍan Rèk naar Pampang, waar Soetanagara en Wangsèngsari, daarna Djaksanagara alleen, toemenggoeng worden. IX 1 — 6, blz. 345. De Koempeni maakt een bèntèng in Lateng tegen Png. Djagapati; er wordt gestreden bij Baḍéwang. IX 10. De Toean Pétor laat de Madoereezen te hulp roepen. X i. Na de overwinning wordt Mas Alit toemenggoeng in Pampang; hij verhuist naar Banjoewangi. XII 14 — 16, blz. 347. Met lieden van de Koempeni brengt Singa Gringsing de bewoners van de Genḍong-désa's terug. XII 22.

Kombang zie Matjan Kombang.

Van Widjènan naar *Kabroekan* werd de kraton verplaatst onder Png. Danoeredja, slechts eenige jaren na de verplaatsing van Matjanpoetih naar Widjènan. VI 37. blz. 340.

Widjènan, *Kabalèn*, Ragadjampi en Matjanpoetih werden door Wiragoena (II) beheerscht. VII 10, blz. 341.

D.

Ḍahèng zie Boegis.

Dèn Pasar zie Lanangdjaja.

Png. Adipati *Danoeningrat* (Mas Nojang) was de zoon en opvolger van Png. Danoeredja. VII 3, blz. 340. Png. Danoeningrat maakte in plaats van zijn broeder Mas Sirna zijn zoon Mas Soetadjiwa tot patih. VII 13, blz. 342. Png. Danoeningrat wordt uit Bong Pakem aangevallen door 8000 Boegineezen onder Ḍahèng Pagersah Pageroejoeng. VII 18. Deze worden verslagen door Rangga Satata van Kloengkoeng en Wong Agoeng Wilis. VIII 2. Danoeningrat vertrouwt het

bericht van Rangga Satata, dat Png. Wilis de Boegineezen verslagen heeft, niet en stuurt Singa Moempoeni naar het slagveld: deze bevestigt het. VIII 10, 11, blz. 342. Danoeningrat laat Rangga Satata om een twist over djangkrik's met zijn zoon Soetadjiwa dooden. VII 13 — 20. Daarvoor wordt hij opgeroepen door den Tjokorḍa van Kloengkoeng en den Déwa Agoeng van Mangoewi. VIII, 21, 22. Hij gaat met zijn zoon Soetadjiwa naar Gembong (Pasoeroehan) en ontvangt van Koemanḍan Rèk de belofte van hulp. Terug in Blambangan gaat hij in op de uitnoodiging om naar Bali te komen en zendt Moempoeni om Png. Wilis te roepen. Dezen neemt hij met 11 bekels naar Kloengkoeng mee, VIII 23 — 33, wordt gedood op last van den Tjokorḍa van Kloengkoeng, VIII 34, en in Sèsèh begraven. blz. 343. Png. Danoeningrat had tot kinderen: M. Soetadjiwa, M. Ajoe Bali, M. Ajoe Tlaga en M. Ajoe Toendjoeng. VII 7, 8, blz. 341.

Png. *Danoeredja* was de naam die Mas Poerba, de zoon van Png. Patih Sasranagara, kreeg als Pangéran van Blambangan onder bescherming der Balineezen, toen hij 8 jaar was. Men verplaatste de kraton van Matjanpoetih, dat verwoest was, naar Widjènan, VI 28 — 34, en later naar Kabroekan. VI 37. De Balineezen noemden hem Déwa Njoerga; hij werd begraven in Toeban en opgevolgd door M. Nojang als Pangéran Danoeningrat (Png. Praboe Adiningrat). VII 1 — 4, blz. 340. Zijn kinderen waren: M. Ajoe Gana, Mas Nojang, M. Ajoe Penḍawadjaja, M. Ajoe Doepati en M. Sirna. VI 39 — 40, blz. 340. Kloengkoeng zond Goesti Geḍé Lanangdjaja van Dèn Pasar na den dood van Danoeredja om Mas Nojang tot Png. Praboe te maken, en Mas Sirna tot Pangéran Patih Wilis en gaf hem Rangga Satata mee. VII 3 — 5, blz. 340.

Mas Ajoe *Doepati* was op een na het jongste kind van Png. Danoeredja. VI 39, blz 340.

Bij de ḍoekoeh *Doerèn* bij Songgon strijden de Koempeni en de Madoereezen tegen Png. Djagapati. X 17, 24, XI i.

Déwa Agoeng zie Mengoewi.

Déwa Njoerga zie Danoeredja.

Demang zie Oedapati.

In Lampon, Goenoeng *Dogong*, Goenoeng Toempangpitoe, Pasisir Manis, aan de Zuidkust, vertoeft Png. Wilis om tapa te beoefenen. VII 15, blz. 342.

T.

Png. *Tanpaoena* heette de Heer (Pangéran) van Keḍawoeng, de vader van Tawangaloen en Mas Wila, M. Ajoe Toendjoengsari, M. A. Melok en M. A. Gringsing. I 3 — 4, blz. 333.

Mas Ajoe *Toendjoengsari* was het derde kind van Png. Tanpaoena van Keḍawoeng. I 4, blz. 333. Tawangaloen beveelt Mas Wila bij zijn vertrek uit Keḍawoeng Mas Ajoe Toendjoengsari tot patih te nemen; dit geschiedt. I 13, blz. 334. Mas Wila stuurt haar als Png. Patih met zijn zoon Radèn Wilataroena tegen Tawangaloen in Bajoe, omdat zich daar menschen uit Keḍawoeng vestigden. Zij wordt overwonnen. II 5 — 9, blz. 334 – '5.

Mas *Toendjoeng* was de 3e zoon van Png. Wilis. VII 9, blz. 341.

Mas Ajoe *Toendjoeng* was het 4e kind van Danoeningrat. VII 8, blz. 341.

De Balineezen onder G. M. Karangasem en Pandji Kertanagara, die na Tawangaloen's dood orde in Blambangan komen scheppen, komen in Watoe Dodol aan en gaan langs *Tandjoeng Djadjang* en *Tandjoeng Anjar* naar Banjoealit. VI 11, blz. 340.

Tawangaloen had, nadat hij zijn vader Tanpaoena was opgevolgd, oneenigheid met zijn jongeren broeder den Pangéran Patih Mas Wila, die hem wilde vervangen in de heer-

schappij (kaprabon) van Keḍawoeng, vertrok daarom en vestigde zich met 40 man in Wana Bajoe. Hij geeft M. Wila uit eigen beweging Keḍawoeng over. I 1 – 13. Tawangaloen wordt in Bajoe nog bestreden door zijn broeder Mas Wila, deze sneuvelt. II 1 — 14. Hij gaat tapa beoefenen, aan de voet van de Rahoeng, en krijgt daar de ingeving den Matjan Poetih op te gaan zoeken naar het N. O.; dit dier wijst in het Woud Soedijamara de plaats voor Matjanpoetih aan. Tawangaloen verhuist daarheen. II 14- III 6. Hij gaat met zijn goeroe Wongsakrija zijn opwachting maken in Mataram. III 12—20. Wangsakrija doodt Png. Kadilangoe, Tawangaloen keert terug en wordt Soenan Matjanpoetih. IV 1 — 20. Hij was getrouwd met Dèwi Soemekar, de dochter van Arja Blatèr (Poeger, Djember). Hij had tot kinderen Png. Adip. Matjanpoera, Png. Patih Sasranagara, Png. Gadjah Binarong en Png. Kertanagara en uit bijvrouwen: Mas Dalem Wiralodra, M. D. Wirasastra, M. D. Wirakrama, M. D. Wiratmadja, M. D. Wiragoena, M. D. Wirajoeda en M. D. Wiradjaja. Djaganagara, Djagapralaja, Arja Blatèr (Tawangaloen's schoonvader), Matjan Goegoeh, Arja Boenoet, Arja Koeḍoet, Arja Poeroes, waren hoofdlieden onder Matjanpoetih. III 7 — 12.

Tawangaloen sterft als Soenan Matjanpoetih hooggeëerd; hij wordt begraven in Paletjoetan, IV 20, en opgevolgd door zijn tweeden zoon den Pangéran Patih Sasranagara. IV 21 — 25, blz. 333-338.

M. Talib is het 3e kind van M. B. D. Wiragoena. VII 11, blz. 341. Na de nederlaag van hun broeder Png. Djagapati worden M. Alit, M. Talib, M. A. Nawangsasi en M. A. Rahinten als bojongan aan Pan. Rasamala van Bangkalan gegeven, XII 5, blz. 346, maar later teruggegeven. M. Alit wordt Toemenggoeng Wiragoena, maar sterft in Sidajoe. M. Talib volgt hem op; hij werd genoemd Toemenggoeng Kasepoehan, XII 20, en na zijn dood opgevolgd door zijn zoon Soeranagara, XII 26, blz. 347, zie Wiragoena (IV).

M. Ajoe *Tlaga* was het 3e kind van Danoeningrat. VII 8, blz. 341.

In Lampon, Goenoeng Dogong en Goenoeng *Toempang pitoe* beoefent Png. Wilis tapa. VII 15, blz. 342.

R. Tédjaadikoesoema was een zoon van R. T. Wiragoena (IV). XII 25, blz. 347.

In *Toeban* werd Png. Danoeredja van Blambangan begraven. VII 1, blz. 340.

S.

Soenan zie Mataram en Matjanpoetih.

Mas *Sirna* was het 5e, jongste, kind van M. Poerba, Png. Danoeredja van Blambangan. VI 40, blz. 340. Tjokorḍa Kloengkoeng droeg Lanangdjaja op hem patih te maken van Png. Danoeningrat (Mas Nojang), VII 4, blz. 340, maar deze maakte zijn eigen zoon Mas Soetadjiwa patih. VII 13. Mas Sirna vestigde zich, toen Png. Danoeningrat hem zijn recht onthield, in Pasisir Manis als Wong Agoeng Wilis. VII 16, blz. 342. Zie Wilis.

Soeradiningrat, Soerjaadikoesoema, Tédjaadikoesoema, Tjandrakoesoema, Soerabrata en Sekarwati waren kinderen van R. T. Wiragoena (IV). XII 24, blz. 347.

R. T. *Soeranagara* (= Soeradiningrat ?) was de zoon en opvolger van R. T. Wiragoena (IV), den Boepati Kasepoehan van Banjoewangi. XII 26. Hij had tot zoon Pringgakoesoema, maar werd opgevolgd door Wirjaadikoesoema (Wirjadanoeadiningrat), den zoon van Soeradiwirja. XII 29, blz. 347.

R. *Soeradiwirja* was de zoon van R. T. Wiragoena (III) en de germain-neef van R. T. Soeranagara. Hij was Ngabèhi Soemberwaroe; zijn zoon volgde op in Banjoewangi als R. T. Wirjaadikoesoema (Wirjadanoeadiningrat). XII 29, blz. 347.

Soeratroena was patih kasepoehan onder Soetanagara in Pampang, XI 1, en werd mede verbannen. IX 5, blz. 345.

Mas *Soeratman* van Poeger, ook geheeten Soerawidjaja, was de 5e zoon van Png. Wilis (= Roemad? Mas Dalem Poeger). VII 9, blz. 341.

Soeratman was de oudste zoon van M. Bagoes Wiragoena (II). VII 11, blz. 341.

Mas Ajoe *Soerabaja* was een dochter van Png. Patih Sasranagara, den tweeden zoon van Tawangaloen, die hem opvolgde, en Mas Ajoe Gaḍing van Pasoeroehan. IV 26, 27, blz. 338. Mas Ajoe Soerabaja trouwt in Prabalingga met den Pangéran Adipati (Mantjanapoera?) en heeft tot zoon Mas Garoen, tot kleinzoon Mas Anom, tot achterkleinzoons Mas Koera en een andere, die zich in Kloengkoeng vestigde, VI 16, 17, blz. 339.

In het Woud *Soedimara* (Soedijamara) sticht Tawangaloen op aanwijzing van den Matjan Poetih den kraton Matjanpoetih. II 17, blz. 335.

Png. Wilis leest de *soeloek Soedarsih*, in Pasisir Manis, als Singa Moempoeni hem komt ontbieden. VII 25, blz. 342.

Ngabèhi *Soetanaga* doodt met de paser oepas Baroe Kliṭik van Wongsakrija, met toestemming van de familie, Png. M. Sasranagara. V 17, blz. 338. Ngabèhi Soetanaga vond Mas Poerba in het Woud Labandjati. VI 27. Op zijn raad wordt de kraton van Matjanpoetih overgebracht naar Widjènan. Daar wordt Mas Poerba onder bescherming der Balineezen tot Pangéran Blambangan gemaakt, Soetanaga is zijn emban. VI 32, blz. 340. Soetanaga werd bij het optreden van Png. Danoeningrat opgevolgd door zijn zoon Singa Moempoeni. VII 2, blz. 340.

Soetanagara en Wangsèngsari werden door de Koempeni toemenggoeng's kasepoehan en kanoman gemaakt in Pampang, IX 1, maar, verdacht van verstandhouding met Png. Djagapati, verbannen naar Sélong. IX 5, blz. 345. De patih kanoman Djaksanagara wordt toemenggoeng, zijn patih is Djoeroekoentji. IX 7.

Sajoe Wiwit was bezeten door den geest van iemand herkomstig uit *Satrijan*, een dochter van Wong Agoeng Wilis (?). X 21.

Rangga *Satata* wordt door Tjokorḍa Kloengkoeng met Lanangdjaja naar Blambangan gezonden om de orde te bewaren na den dood van Danoeredja. VII 5, blz. 341. Rangga Satata verslaat samen met Wong Agoeng Wilis de Boegineezen die Png. Danoeningrat uit Bong Pakem aanvallen. VII 31 — VIII 9, blz. 342. Danoeningrat liet hem dooden, om een twist met Soetadjiwa, VIII 13 — 20; toen werd hij opgeroepen naar Kloengkoeng en Mangoewi, blz. 343.

Mas *Soetadjiwa* was de zoon van Png. Danoeningrat, VII 8, die hij tot patih maakte, ofschoon Kloengkoeng hem had bevolen Mas Sirna, zijn jongsten broeder, tot patih te maken. VII 13. Om een twist van Rangga Satata met Soetadjiwa, zijn zoon, over djangkrik's laat Png. Danoeningrat Rangga Satata van Kloengkoeng dooden. VIII 14, 20. Soetadjiwa gaat met zijn vader naar Gembong en blijft daar. VIII 25, blz. 342 — '3.

In *Sisih* (Sèsèh) op Bali wordt Danoeningrat begraven. VIII 34, blz. 343.

Png. *Sasranagara* was Pangéran Patih, de tweede zoon uit de hoofdvrouw, van Tawangaloen; hij volgde eerst op, IV 21 — 25, blz. 338, zonder zijn broeders te raadplegen, wat ontevredenheid verwekte. Hij huwde Mas Ajoe Gaḍing uit Pasoeroehan en had tot kinderen Mas Ajoe Soerabaja en Mas Poerba. IV 27. Hij werd gedood, hevig strijdende met zijn kris Sanggaboewana, door middel van de djimat Baroe Kliṭik, een paser oepas, van Bagoes Wongsakrija, door Ngabèhi Soetanaga, V 1 — 19, en opgevolgd door zijn ouderen broeder Png. Dipati Mantjanapoera. VI 1, 2, blz. 338.

Naar *Sélong* wordt Pangéran Wilis verbannen na de mislukte opstand van Mas Dalem Poeger bij Banjoealit. VIII 72, blz. 344. Zoo ook Soetanagara, Wangsèngsari en Soeratroena, IX 6, blz. 345, en de voornaamste aanhangers van Djagapati, XII 4.

Sajoe Wiwit zie Wiwit.

De Pangéran van *Soemenep* komt de Koempeni te hulp in den strijd tegen Png. Djagapati. X 12 — 17. Toemenggoeng Alap-alap strijdt tegen Png. Djagapati; beiden sneuvelen. XI 9 — 14. Zie Madoereezen.

Dèwi *Soemekar*, de dochter van Arja Blatèr (Poeger, Djember), was de eerste vrouw van Tawangaloen. III 7, blz. 335.

Ngabèhi *Soemberwaroe* was Radèn Soeradiwirja, de vader van R. Wirjaadikoesoema (R. T. Wirjadanoediningrat). XII 29, blz. 347.

Singa Moempoeni, de zoon van Ngabèhi Soetanaga, volgde zijn vader op toen Danoeningrat Pangéran Blambangan werd. VII 2, blz. 340. Deze stuurt hem naar Png. Wilis in Pasisir Manis om hulp te vragen tegen de Boegineezen; hij krijgt een weigering. VII 24 — 30. Daarna verslaat Rangga Satata de Boegineezen echter, met hulp van Png. Wilis, Singa Moempoeni moet dit Danoeningrat mededeelen. VIII 12, blz. 342. Singa Moempoeni haalt Png. Wilis uit Pasisir Manis om Danoeningrat te vergezellen naar Bali, waar deze gedood wordt. VIII 27 — 31, blz. 343.

Singa Gringsing was de patih van R. T. Wiragoena (IV), die de Genḍong-désa's veroverde met den mantri Matjan Kombang. XII 21 — 23. Hij werd onder R. T. Soeranagara opgevolgd door Kjahi Oedapati, een afstammeling van Demang Ngoerawan. XII 27.

Bij de ḍoekoeh Doerèn bij *Songgon* strijden de Koempeni en de Madoereezen tegen Png. Djagapati. X 17.

Sanggaboewana heette de kris, waarmede Png. Sasranagara zijn broeders wilde bestrijden, toen die hem aanvielen. V 1, blz. 338.

W.

Désa Genḍong-*Waroe* zie Genḍong.

Mas Dalem *Wiralodra.* M. D. *Wirasastra.* M. D. *Wirakrama.* M. D. *Wiratmadja.* M. D. *Wiragoena.* M. D. *Wirajoeda.* M. D. *Wiradjaja.*	zoons van Tawangaloen uit bijvrouwen. III 8, 9, blz. 335.

Wirjaadikoesoema was de zoon van R. Soeradiwirja, Ngabèhi Soemberwaroe, en germainneef van R. T. Soeranagara. Hij werd later R. T. *Wirjadanoeadiningrat.* Soeranagara's zoon Pringgakoesoema was toen nog te jong om op te volgen; hij werd patih onder Wirjadanoeadiningrat en volgde hem op. XII 29 — 36, blz. 347.

Mas Bagoes Dalem *Wiragoena* (II) of Mas Bagoes Poeri was de zoon van Mas Dalem Wiragoena (I), den 5en zoon uit een bijvrouw van Tawang Aloen. VII 10, blz. 341. Mas Dalem Wiragoena (I) en Mas Bagoes Dalem Wiragoena (II) waren gevestigd in Matjanpoetih; de laatste beheerschte (?): Widjènan, Kebalèn, Ragadjampi en Matjanpoetih. VII 10. Mas Bagoes Dalem Wiragoena (II) had tot kinderen M. Soeratman, M. Alit, M. Talib, M. Aj. Nawangsasi, M. Aj. Rahinten, M. Aj. Patih. De jongste was Mas Pakis Rempek (de latere Png. Djagapati). VII 12, blz. 341.

Na de verbanning van Djeksanagara naar Gembong leidde Djoeroekoentji het daarheen, dat Mas Alit door Pan. Rasamala van Bangkalan terug gestuurd en Toemenggoeng *Wiragoena* (III) van Pampang werd. XII 10 — 13. blz. 346. Hij stichtte Banjoewangi en verhuisde daarheen uit Pampang. XII 16. Zijn kinderen waren uit de eerste vrouw: Adiwilah (d) en Soeradiwirja en uit een tweede: R. A. Dawilam. Hij stierf in Sidajoe, XII 19, blz. 347, en werd opgevolgd door zijn jongeren broer M. Talib, genoemd Toemenggoeng Kasepoehan (Wiragoena IV).

R. T *Wiragoena* (IV) liet door zijn patih Singa Gringsing en den mantri Matjan Kombang de désa's in Genḍong onderwerpen. XII 21 – 23. Hij had tot kinderen: R. Soeradiningrat, R. Soerjaadikoesoema, R. Tédjaadikoesoema, R. Tjondraadikoesoema, R. Soerabrata, R. A. Sekarwati. Hij werd opgevolgd door zijn zoon R. T. Soeranagara. XII 25, blz. 347.

Mas *Weka* zie Mas Anom.

De Balineezen onder Goesti Madé Karangasem komen in *Watoe Dodol* aan en gaan langs Tandjoeng Djadjang en Tandjoeng Anjar naar Banjoealit. VI. 11, blz. 339.

Sajoe *Wiwit* zou de dochter zijn geweest van Mas Goemoekdjati in Keḍaton, X 8. Haar ouders vluchtten met haar naar Bajoe, toen de lodji in Lateng gebouwd werd. Zij zou bezeten zijn geweest (kadjiman) door den geest van een dochter van Png. Wilis uit Satrijan (?). X 21. Zij stond Png. Djagapati bij in den strijd tegen de Koempeni. X 22, XI 2. Door omgang (gamboeh saresmi) met Sajoe Wiwit, of doordat zij haar kracht (bezetenheid) verloor, sterft Png. Djagapati. XI 20, 21.

Mas *Wila* werd bij uiterste wilsbeschikking van hun vader Tanpaoena patih bij zijn ouderen broeder Tawangaloen in Keḍawoeng. I 5. Tawangaloen liet hem Keḍawoeng over, waar hij pangéran werd, met zijn jongere zuster M. Ajoe Toendjoengsari als patih. I 12, blz, 334. Hij voerde strijd tegen Tawangaloen in Bajoe en sneuvelde. In Keḍawoeng werden de twee jongste zusters M. Ajoe Melok en M. Ajoe Gringsing pangéran praboe en patih. II 12 – 13, blz. 335.

Radèn *Wilataroena* (Wiratroena) was een zoon van den Png. Keḍawoeng M. Wila; deze stuurde hem met de patih M. Ajoe Toendjoeng naar Bajoe tegen Tawangaloen, omdat zich daar menschen uit Keḍawoeng hadden gevestigd. Wiratroena sneuvelde. II 7 – 9, blz. 334.

Wong Agoeng *Wilis* is de naam van Mas Sirna, den jongsten zoon van Pangéran Danoeredja (Mas Poerba), die

door Png. Danoeningrat (Mas Nojang) niet tot patih gemaakt werd, zooals Kloengkoeng gewild had, en zich toen in Pasisir Manis vestigde, VII 14. Hij verslaat met Rangga Satata uit Kloengkoeng de Boegineezen, die Danoeningrat van uit Bong Pakem aanvielen, nadat hij eerst het verzoek daartoe van Danoeningrat, overgebracht door Singa Moempoeni, van de hand gewezen had. VII 21 — VIII 2, blz. 342. Png. Wilis gaat met 11 bekels met Danoeningrat mee naar Kloengkoeng. De laatste wordt gedood. VIII 27 — 34, blz. 343. De kinderen van Png. Wilis waren Mas Seroetadi, Mas Kentjeling, Mas Toendjoeng, Mas Boeroed, Mas Soeratman (Soerawidjaja van Poeger) en Mas Ajoe Praboe. VII 8, blz. 341. Png. Wilis werd, uit Bali teruggekeerd, door de Koempeni tot Pangéran Blambangan gemaakt. VIII 55, blz. 344.

Png. Wilis zelf vocht niet; zijn 5e zoon Mas Dalem Poeger vocht tegen de Koempeni, tegen den zin van Png. Wilis, en werd verslagen bij Banjoealit. Png. Wilis, gewond, werd verbannen naar Sélong. VIII 60 — 72, blz. 344.

Naar *Widjènan* werd op raad van Ngabèhi Soetanaga de kraton Matjanpoetih verplaatst onder Mas Poerba. VI 31, blz. 340. Daar werd Mas Poerba onder bescherming der Balineezen tot Pangéran Danoerdja Blambangan gemaakt. Na eenige jaren werd de kraton echter weer verplaatst naar Kabroekan. VI 37.

Widjènan, Kabalèn, Ragadjampi en Matjanpoetih werden door Wiragoena (II), Mas Bagoes Poeri, beheerscht (?). In Matjanpoetih zetelde hij. VII 10, blz. 341.

Wong Agoeng zie Wilis.

Bagoes (Radèn) *Wangsakarija* was de goeroe van Tawangaloen. Hij gaat met Tawangaloen ter hofreize naar Mataram. III 17 — 20. De goeroe van den Soenan Mataram, Png. Kadilangoe, drinkt het lemmet (wilah) van de kris Gagak van Wangsakarija op en geeft hem slechts de schede terug. Wangsakarija laat daarop de gandja van de kris uit Png. Kadilangoe's borst, de punt uit zijn rug te voorschijn komen,

zoodat hij sterft. IV 1—12. Wangsakrija gaat met Tawangaloen terug naar Matjanpoetih. Tawangaloen wordt Soenan. IV 13—19, blz. 336—'38. Met de djimat van Wangsakrija, Baroe Kliṭik, doodt Ngabèhi Soetanaga Png. Sasranagara. V 19, blz. 338.

M. *Wangsèngsari* werd onder de Koempeni Toemenggoeng Kanoman in Pampang; zijn patih was Djeksanagara. IX 1—2. Wangsasari wordt met Soetanagara en Soeratroena uit Pampang verbannen naar Sélong. Djaksanagara blijft als djaga ḍolog in Pampang. IX 6, blz. 345—'6.

L.

Goesti Geḍé *Lanangdjaja* van Dèn Pasar wordt met Rangga Satata door Kloengkoeng na den dood van Danoeredja naar Blambangan gestuurd om Danoeningrat tot Png. Praboe te maken en Mas Sirna (Wong Agoeng Wilis) tot Pangéran Patih. Dit laatste geschiedt echter niet. VII 3 – 7, blz. 341.

In *Lateng* maakt de Koempeni onder Koemenḍan Rèk een bèntèng tegen Png. Djagapati in Bajoe. IX 7.

In *Lemahbang Déwa* vestigde zich Goesti Moerah Ketoet Déwa, VIII 39, blz. 343. Uit Lemahbang Déwa en Kidoel komen Bekel Oenḍoeh en Roentep, twee der hoofden van Png. Djagapati in Bajoe. X 20.

In *Lampon*, Goenoeng Dogong en Goenoeng Toempang pitoe, Pasisir Manis, houdt Png. Wilis zich op om tapa te beoefenen. VII 14, 15, blz. 342.

In het Woud *Labandjati* wordt Mas Poerba met zijn Chineesche emban gevonden: later heette het *Labantjina*. VI 27—30, blz. 338.

P.

Mas Ajoe *Penḍawadjaja* was het 3e kind van Png. Danoeredja (Mas Poerba) van Blambangan. VI 39, blz. 340.

Pandji Kertanagara zie Boelèlèng.

Désa Genḍong-*Poetjoeng* zie Genḍong.

Mas Bagoes *Poeri* zie Wiragoena (II).

Arja *Poeroes* was het 7e hoofd van Matjanpoetih onder Tawangaloen. III i i, blz. 335.

Na de overwinning op de Boegineezen gaat Png. Wilis naar Pasisir *Poerwa*. VIII, 4 blz. 342.

Prawingan was een ḍoekoeh, door Png. Wilis gesticht in Pasisir Manis. VII 16, blz. 342.

Mas Ajoe *Praboe* was het 6e kind van Png. Wilis. VII 9, blz. 341.

Mas *Poerba* is een zoon van Png. Sasranagara, den tweeden zoon en opvolger van Tawangaloen, en Mas Ajoe Gaḍing uit Pasoeroehan. IV 26, 27, blz. 338. Mas Poerba wordt met zijn Chineesche emban in het Woud Labandjati, later Labantjina genoemd, gevonden en door de Balineezen tot Pangéran Danoeredja van Blambangan in Widjènan gemaakt. VI 28 — 32, blz. 340. Zie Danoeredja.

Naar *Prabalingga* over Basoeki vlucht Png. Adipati Mantjanapoera van Blambangan met den Png. Patih Kertanagara voor de Balineezen. Daar trouwt hij (?) zijn nicht Mas Ajoe Soerabaja. VI 16, blz. 339.

In het Woud *Perangan* streden de Koempeni en Png. Djagapati. IX 10.

Pringgakoesoema was de zoon van R. T. Soeranagara, maar volgde zijn vader niet op, omdat hij nog te jong was. Hij werd patih onder Wirjadanoeadiningrat, volgde deze op en werd zelf opgevolgd door Arja Soeganda. XII 26, 35, blz. 348.

Mas *Pakis* uit de désa Pakis (Ki Rempek) was een zoon van Wiragoena (II), later werd hij Png. Djagapati van Bajoe, VII 12, blz. 341, zie Djagapati.

In *Bong Pakem* zetten zich de Boegineezen onder Dahèng Pagersah Pageroejoeng neer. VII 18, 19. Zij werden verslagen en verdreven door Rangga Satata en Wong Agoeng Wilis. VII 34, blz. 342.

Mas Ajoe *Patih* was het 6e kind van Wiragoena (II). VII 11, blz. 341.

Désa Genḍong-*Peteng* zie Genḍong.

Dèn *Pasar* zie Lanangdjaja.

Met Mas Ajoe Gaḍing uit *Pasoeroehan* is getrouwd Png. M. Sasranagara, de zoon en opvolger van Tawangaloen. Hun kinderen zijn Mas Ajoe Soerabaja en Mas Poerba. IV 26, 27, blz. 338. Zie ook Gembong.

Pasisir zie Pasisir Manis en Pasisir Poerwa.

In *Paloetjoetan* (Pletjoetan, Mletjoetan) werd Tawangaloen begraven. IV 20, blz. 338.

Naar *Pampang* vlucht G. M. Ketoet wanneer hij verlaten is door Mas Anom en Mas Raka in den strijd tegen de Koempeni; dicht daarbij wordt hij gedood. VIII 46 — 51, blz. 344. In Pampang vestigt zich de Koempeni en stelt zij de toemenggoeng's kasepoehan en kanoman Soetanagara en Wangsèngsari aan na de mislukte aanval op Banjoealit van Mas Dalem Poeger. IX 1, blz. 344.

Uit Pampang worden de Toemenggoeng's Soetanagara en Wangsasari en de Patih Soeratroena na het optreden van Djagapati verbannen, Djaksanagara blijft en wordt toemenggoeng met Djoeroekoentji als patih. IX 5 — 6. Naar Pampang worden degenen, die gepakt worden na den strijd met Png.

Djagapati, als bojongan gevoerd. XII 4. Toemenggoeng Djaksanagara van Pampang wordt verbannen en vervangen door Wiragoena (III, Mas Alit), die verhuist naar Banjoewangi. XII 12-16, blz. 346.

Dahèng *Pagersah Pageroejoeng* zie Boegis.

In *Poeger* was gevestigd M. Soeratman, het 5e kind van Png. Wilis, met den naam Soerawidjaja VII 9. blz. 341. Mas Dalem Poeger verzet zich tegen de Koempeni in Banjoealit, tegen den zin van Png. Wilis, en wordt verslagen ; Png. Wilis vlucht naar Blimbing maar wordt gepakt en verbannen naar Sélong. VIII 60 — 72, blz. 344.

Dj.

Djoeroekoentji wordt patih van Toemenggoeng Djaksanagara in Pangpang. IX 6, blz. 346. Hij gaat Panembahan Rasamala van Bangkalan te hulp roepen tegen Png. Djagapati, X 1 — 3, leidt het daarheen met den toewan Pétor dat Mas Alit door Pan. Rasamala wordt teruggestuurd om toemenggoeng in Pampang te worden. XII 10 — 15, blz. 346.

Djeksanagara was de patih van Wangsèngsari, die onder de Koempeni toemenggoeng kanoman in Pampang werd. IX 1 — 6. Djeksanagara werd na de verbanning van de Toemenggoeng's Soetanagara en Wangsasari en den Patih Kasepoehan Soeratroena toemenggoeng in Pampang. Zijn patih was Djoeroekoentji IX 6. blz. 345. Na den strijd met Png. Djagapati wordt hij bojongan in Gembong. XII 10, blz. 346.

Arja *Djaganagara* en *Djagapralaja* behooren tot de zeven gegeḍoeg, hoofdlieden, van Matjanpoetih onder Tawangaloen. III 10, blz. 335.

Djagalara was de patih van Png. Djagapati in Bajoe IX 8.

Png. *Djagapati* heette eerst Ki Rempek of Mas Pakis, zie aldaar. Hij vestigde zich in Bajoe en versterkte dit. Zijn patih

was Djagalara, hoofdlieden waren bekel Oetoen, bekel Oendoeh en bekel Roentep. Tegen hem wordt de lodji in Lateng gebouwd. IX 9. Na een onbeslist gevecht bij Baḍéwang roept de Koempeni de Madoereezen te hulp. X 1. Sajoe Wiwit sluit zich bij Png. Djagapati aan. X 8.

Hij sneuvelt in den strijd bij Doerèn tegen Toemenggoeng Alap-alap van Soemenep. Hij sterft door omgang met Sajoe Wiwit, of doordat deze haar kracht (bezetenheid) verloor. XI 1 — 21, blz. 345.

In het Woud *Djengkoeng*, waarheen zij verhuisden van Pasisir Manis, stichtten lieden van Png. de Wilis de nederzetting Gambiran, na de bezetting van Blambangan door de Koempeni. VIII 57 — 59, blz. 344.

Nj.

Déwa *Ngoerga* was de naam, die de Balineezen aan Png. Danoeredja van Blambangan gaven. VII 1, blz. 340.

M.

In Pasisir *Manis* vestigt Png. Wilis zich, wanneer Danoeningrat hem niet tot patih maakt. Zijn ḍoekoeh was Prawingan. VII. 16, 17, blz. 342. Na het vertrek van Png. Wilis naar Bali gaan lieden van Pasisir Manis zich vestigen in het woud Djengkoeng; daar stichten zij Gambiran. VIII 57 — 59 blz. 344.

Matjan Kombang was de mantri die met Patih Singa Gringsing voor Toemenggoeng Kasepoehan Wiragoena (IV) de Genḍong-désa's veroverde en de menschen van daar naar Banjoewangi voerde. XII 22.

Png. *Mantjanapoera* of Png. *Matjanpoera* was de oudste zoon uit de hoofdvrouw van Tawangaloen.

Hij, Png. Adipati onder den Soenan Tawangaloen, III 7, blz. 335, volgde zijn jongeren broeder Sasranagara, den Pa-

ngéran Patih, die eerst de macht in handen had, op, nadat deze gedood was. VI 1, blz. 338.

Png. Adip. Mantjanapoera vlucht met zijn jongeren broer den Png. Patih Kertanagara en zijn nicht Mas Ajoe Soerabaja, als Banjoealit bezet wordt door de Balineezen onder Pandji Kertanagara, naar Besoeki en Prabalingga. Hij huwt daar Mas Ajoe Soerabaja (?). Haar zoon was Mas Garoen; deze kreeg tot zoon Mas Anom en deze Mas Koera en dien in Kloengkoeng. VI 3 — 18, blz. 339.

De *Matjan Poetih* ontmoet Tawangaloen, als hij op de Rahoeng tapa verricht, naar het N.O. gaande; dit dier brengt hem in het Woud Soedijamara, op de plaats waar Matjanpoetih gesticht moet worden. II 14 — 17, III 1 — 5, blz. 335.

Matjanpoetih wordt door Tawangaloen gesticht in het Woud Soedijamara op aanwijzing van den Matjan Poetih. III 3, blz. 335. Na de tocht naar Mataram wordt Tawangaloen Soenan Matjanpoetih. IV 19, blz. 338. Daar laat, na de vlucht van den Png. Adip. Mantjanapoera en van Png. Patih Kertanagara, Pandji Kertanagara van Boelèlèng Mas Poerba, een zoon van den Png. Patih Sasranagara, tot vorst maken als Png. Danoeredja Blambangan.

De kraton Matjanpoetih, die vervallen was, werd op raad van Ngabèhi Soetanaga verplaatst naar Widjènan, VI 20 — 32, en van daar spoedig naar Kabroekan. VI 37 blz. 340.

Widjènan, Kabalèn, Ragadjampi en Matjanpoetih werden door Mas Bagoes Poeri, Wiragoena (II) beheerscht. Hij was gevestigd in Matjanpoetih. VII 10 — 11, blz. 341.

Arja *Matjan Goegoeh* was het 4e hoofd van Matjanpoetih onder Tawangaloen. III 11, blz. 335.

Goesti *Moerah* Ketoet Déwa zie Ketoet.

Madoereezen (Panembahan Rasamala van Bangkalan) roept de Pétor te hulp tegen Png. Djagapati. X 1 — 6. Lieden van den Pangéran van Soemenep onder den Toemenggoeng Alap-alap dienen ook in den strijd tegen Png. Djagapati. X

12 — 17, XI 5 — 17. Na den dood van Png. Djagapati in het gevecht bij Doerèn brengen de Madoereezen de lieden van Bajoe ten onder en verwoesten het land. XII 1 — 4. Pan. Rasamala neemt 4 kinderen van Wiragoena (II) als bojongan mee naar Bangkalan, XII 5, maar stuurt M. Alit weer terug om toemenggoeng te worden in Pampang. XII 12, blz. 346.

Naar *Mataram* gaat Tawangaloen met zijn zoons en hoofdlieden op raad van Wangsakrija. Deze doodt Png. Kadilangoe, den goeroe van den Soenan Mataram. De lieden van Mataram durven het niet op te nemen tegen de zonen van Tawangaloen, die getuigen niet meer hun opwachting in Mataram te zullen gaan maken. Tawangaloen gaat terug en wordt Soenan Matjanpoetih. III 13 — IV 17, blz. 336 — 338. Naar Mataram gaat Png. Kartanagara, die met zijn broeder Png. Ad. Mantjanapoera voor de Balineezen uit Blambangan naar Prabalingga gevlucht is. VI 19, blz. 339.

Mas Ajoe *Melok* en Mas Ajoe Gringsing waren zusters van Tawangaloen, Mas Wila en Mas Ajoe Toendjoengsari, kinderen van Png. Tanpaoena. I 4, blz. 333. Mas Ajoe Melok volgt Mas Wila op als Pangéran Praboe van Keḍawoeng, als deze gestorven is in den strijd tegen Tawangaloen. Png. Patih wordt Mas Ajoe Gringsing. II 13, blz. 335.

Moempoeni zie Singa Moempoeni.

De Déwa Agoeng van *Mangoewi* en de Tjokorḍa van Kloengkoeng sturen Pandji Kertanagara en Goesti Madé Karangasem naar Blambangan, Png. Mantjanapoera vlucht. VI 3 — 15. Mas Poerba wordt tot Pangéran Danoeredja Blambangan gemaakt. VI 33, blz. 339. De Déwa Agoeng Mangoewi en de Tjokorḍa van Kloengkoeng roepen Danoeningrat op naar Bali om zich te verantwoorden over den dood van Rangga Satata van Kloengkoeng. VIII 21, blz. 343. De Tjokorḍa laat Danoeningrat, als hij op Bali gekomen is, dooden. VIII 34, blz. 343.

G.

Mas Ajoe *Gana* was de oudste dochter van Png. Danoeredja (Mas Poerba). VI 39, blz. 340.

Mas Ajoe *Gaḍing* uit Pasoeroehan trouwt Png. Sasranagara, die Tawang Aloen opvolgt. Hun kinderen zijn Mas Ajoe Soerabaja en Mas Poerba. IV 26, 27, blz. 338.

In het Woud *Genḍong* stichtten vluchtelingen uit Bajoe na de nederlaag van Png. Djagapati de désa's Genḍong-Kali-Agoeng, Genḍong-Poetjoeng, Genḍong-Gembiritan, Genḍong-Waroe en Genḍong-Peteng, aan de voet van de Toempeng Pitoe. De menschen droegen daar kleeren van boomschors, XII 2 — 9. De désa's werden onderworpen door Singa Gringsing en Matjan Kombang voor Toemenggoeng Kasepoehan, Wiragoena (IV). XII 21, 23.

Mas Ajoe *Gringsing* was een zuster van Tawangaloen en een dochter, het 5e kind, van Png. Tanpaoena. I 4, blz. 333. Zij werd na den dood van Mas Wila patih van Mas Ajoe Melok in Keḍawoeng. II 14, blz. 335.

Gringsing zie Singa Gringsing.

Mas *Garoen* is de zoon van Mas Ajoe Soerabaja in Prabalingga. VI 18, blz. 339.

Png. *Gadjahbinaroeng* was de derde zoon uit de hoofdvrouw van Tawangaloen. III 8, blz. 335.

Mas *Goemoekdjati* was de vader van Sajoe Wiwit. X 8.

Gambiran wordt gesticht door lieden van Png. Wilis uit Pasisir Manis, als nederzetting in het Woud Djengkoeng, na de verovering door de Koempeni. VIII 57 — 59, blz. 344.

Désa *Gembiritan* zie Genḍong.

Naar *Gembong* (Pasoeroehan) ging Danoeningrat (met Soetadjiwa) om hulp te vragen van de Koempeni tegen de Balineezen. Op de belofte van Koemenḍan Rèk, hem spoedig achterna

te zullen komen met hulp, keert hij terug naar Blambangan; Soetadjiwa blijft in Gembong, VIII 23 — 25. blz. 343.

Daarheen werd Djaksanagara gebracht als bojongan. XII 10, blz. 346. Zie ook Pasoeroehan.

De kris *Gagak* zie Wangsakrija.

B.

Binaroeng zie Png. Gadjah binaroeng.

Arja *Boenoet* was het 5e hoofd van Matjanpoetih onder Tawangaloen. III 11, blz. 335.

Bandjati zie Labandjati.

Baroe Kliṭik zie Kliṭik.

Brantakoesoema was de patih van Arja Soeganda, welke Pringgakoesoema opvolgde. XII 95.

Mas *Beroed* (Boeroed) was het 4e kind van Png. Wilis. VII 9, blz. 341.

In het Woud Perangan in *Baḍéwang* werd gestreden tegen Png. Djagapati. IX 10. Uit Baḍéwang kwam Bekel Oetoen, een der hoofden van Png. Djagapati. X 20.

Over *Basoeki* naar Prabalingga vlucht Png. Ad. Mantjanapoera van Matjanpoetih. VI 16, blz. 339.

De *Balineezen* (de Tjokorḍa van Kloengkoeng en de Déwa Agoeng van Mangoewi) besluiten twee Bali'sche boepati's (Goesti Madé Karangasem en Goesti Geḍé Pandji Kertanagara) naar Matjanpoetih te sturen met krijgsvolk, om zonder strijd een eind te maken aan de broedertwisten tusschen de zoons van Tawangaloen. Zij komen langs Watoe Dodol, Tandjoeng Djadjang en Tandjoeng Anjar in Banjoealit. Png. Mantjanapoera vlucht naar Prabalingga met Png. Kertanagara, zijn jongeren broer, en Mas Ajoe Soerabaja, zijn nicht. VI 2 — 16.

De Bali'sche dipati's maken Mas Poerba tot Pangéran Danoeredja Blambangan, de kraton wordt van Matjanpoetih verplaatst naar Widjènan en de dipati's nemen de wasijat's van Matjanpoetih mee naar Bali. VI 28 — 36. De Balineezen noemden Png. Danoeredja Déwa Njoerga. VII 1, blz. 339 — 340. Na zijn dood zendt de Tjokorḍa van Kloengkoeng Goesti Geḍé Lanangdjaja van Dèn Pasar met Rangga Satata naar Blambangan om Mas Nojang tot Png. Praboe Danoeningrat te maken en Mas Sirna tot Png. Patih. Dit laatste geschiedt echter niet. VII 2 — 13, blz. 340. Rangga Satata blijft in Blambangan, en verslaat met Wong Agoeng Wilis de Boegineezen. VII 18 — VIII 3, blz. 342. Hij krijgt twist met Soetadjiwa, Danoeningrat's zoon en patih, over djangkrik's en wordt op last van Danoeningrat gedood. VIII 14 — 21. Kloengkoeng en Mangoewi roepen Danoeningrat ter verantwoording. Na in Gembong van de Koempeni toezegging van hulp gekregen te hebben, gaat hij met Png. Wilis naar Bali, waar hij gedood wordt. VIII 21 — 34, blz. 342 — 43. De Tjokorḍa zendt Goesti Moerah Ketoet Déwa als wakil naar Blambangan; deze vestigt zich in Lemahbang Déwa. VIII 35 — 39. Mas Anom en Mas Weka besluiten hem niet te helpen in den strijd tegen de Koempeni in Banjoealit. Hij wordt gedood door Entjik Koemis bij Pampang en in Paloeh begraven. VIII 41 — 52, blz. 343 — 44. Nadat de Balineezen uit Blambangan verdreven zijn, verdeelt de Koempeni het land in een Kasepoehan en Kanoman (Mas Anom en Mas Weka, later Mas Soetanagara en Mas Wangsengsari). VIII 53, IX 1, 2, blz. 344. Png. Wilis keert terug van Bali naar Blambangan. VIII 54.

Mas Ajoe *Bali* was het 2e kind van Danoeningrat. VII 8, blz. 341.

Arja *Blatèr* was een van de 7 hoofdlieden van Matjanpoetih onder Tawangaloen, en zijn schoonvader. III 7, 11, blz. 335.

Boelèlèng zie Karangasem en Balineezen.

Tot Pangéran Danoeredja *Blambangan* wordt door de Balineezen M. Poerba gemaakt. De Kraton wordt verplaatst van

Matjanpoetih naar Widjènan.VI 28 — 34. Danoeredja verlegde de Kraton verder naar Kabroekan. VI 36, blz. 340. Naar Blambangan wordt Lanangdjaja gezonden om M. Nojang te verheffen tot Png. Danoeningrat. VII 3, blz. 340. Deze was Png. Praboe Blambangan. Nadat hij gedood was op Bali zond de Tjokorḍa Goesti Moerah Ketoet Déwa als wakil naar Blambangan. Hij vestigde zich in Lemahbang Déwa. VIII 38, blz. 343. De lieden van Blambangan helpen hem niet in den strijd tegen de Koempeni; hij sneuvelt bij Pampang. VIII 51, blz. 344. Png. Wilis keert terug van Bali naar Blambangan en wordt door de Koempeni tot Pangéran Blambangan verheven. VIII 54. Onder Mas Dalem Poeger, Png. Wilis' zoon, strijden de lieden van Blambangan tegen de Koempeni, maar worden verslagen. VIII 61 — 72. Djoeroekoentji gaat als Patih Blambangan naar Bangkalan om hulp te vragen tegen Png. Djagapati. X 3. Mas Alit wordt, als een der laatsten van het geslacht van Blambangan, door de Koempeni tot toemenggoeng in Pampang gemaakt. XII 11, blz. 346. Hierna: Banjoewangi.

Naar *Blimbing* (Blimbingsari) vlucht Png. Wilis na de mislukte opstand van Mas Dalem Poeger; hij wordt gevangen genomen en verbannen. VIII 70 — 72, blz. 344.

In het Woud *Bajoe* vestigt Tawangaloen zich, als hij uit Keḍawoeng vertrekt. II 1. Zijn jongere broeder Mas Wila valt hem daar tevergeefs aan. II 5 — 14. Van uit Bajoe sticht Tawangaloen Matjanpoetih. III 4 — 6, blz. 334 — 35.

In het Woud *Bajoe* vestigde M. Rempek zich als Png. Djagapati. Hij maakte dit tot een nagara. IX 3, 4. Bajoe werd bestreden door de Koempeni, uit de lodji van Lateng, en de Madoereezen. Sajoe Wiwit stond Png. Djagapati bij. Zijn patih was Djagalara. Na zijn dood in het gevecht bij Doerèn werden de lieden van Bajoe ten onder gebracht door de krijgslieden van Soemenep en Bangkalan. XII 1 — 3. Het land werd verwoest, de menschen als bojongan meegevoerd. Die ontkwamen stichtten désa's in het Woud Genḍong, XII 7,

maar werden later op last van Toemenggoeng Kasepoehan (Wiragoena IV) door Singa Gringsing weer van daar terug gehaald. XII 21.

In *Banjoealit* zetten zich Goesti Madé Karangasem en Pandji Kertanagara neer, door Kloengkoeng en Mangoewi gezonden om een eind te maken aan de broedertwisten. VI 12, blz. 338. In Banjoealit vestigt zich de Koempeni na den dood van Danoeningrat. VIII 40, blz. 343. Tegen haar strijdt Goesti Moerah Ketoet Déwa; hij sneuvelt hij Pampang. VIII 41 — 52, blz. 344. Mas Dalem Poeger wil de Koempeni in Banjoealit aanvallen, wat mislukt. VIII 60 — 67, blz. 344. Hierna verhuist de Koempeni naar Pampang. IX 1, blz. 344.

Van Pampang naar *Banjoewangi* verhuisde R. T. Wiragoena (Mas Alit). XII 15. blz. 347. In Banjoewangi waren toemenggoeng achtereenvolgens: Wiragoena (III, Mas Alit), Wiragoena (IV, Mas Talib, Toemenggoeng Kasepoehan), Soeranagara, Wirjadanoeadiningrat, Pringgakoesoema en Arja Soeganda. XII. 14 — 36. blz. 347.

De *Boegineezen* onder Dahèng Pagersah Pageroejoeng zijn in Bong Pakem gevestigd. VII 18 — 19. Zij worden verslagen door Wong Agoeng Wilis en Rangga Satata, nadat Png. Danoeningrat tevergeefs Singa Moempoeni hulp aan Wong Agoeng Wilis heeft laten vragen. VII 23 — VIII 2.

Bong Pakem zie Boegineezen.

Bij Panembahan Rasamala van *Bangkalan* gaat Patih Djoeroekoentji op last van den Pétor hulp vragen tegen Png. Djagapati. XI — 4. Na de overwinning krijgt hij bojongan's, zie Madoereezen.

Ng.

Ngoerawan zie Oedapati.

A Tamil Merchant-guild in Sumatra

by

K. A. NILAKANTA SASTRI

Professor of Indian History and Archaeology, University of Madras.

In 1892, Hultzsch deciphered part of a Tamil inscription from Sumatra, and made the following observations on it: [1]) "To the kindness of Dr. J. Brandes I am indebted for two casts of a Tamil inscription of Loboe Toewa, Baros, Sumatra which is in the Archaeological collection of the Batavian Society of Arts and Sciences (catalogue, p. 388, No. 42). The original stone is badly broken and injured; but so much is certain, that the inscription is dated in the Śaka year 1010 (A. D. 1088), and that it records the gift by a body of persons who are styled 'the one thousand five hundred'. It is interesting to learn that the Tamil language was used in public documents on the island of Sumatra in the 11th century".

The date of the record, A. D. 1088, falls in the reign of the Cōḷa emperor Kulōttunga I who had a long and prosperous rule which lasted for half a century (1070-1120). Under him the whole of Southern India constituted a single political power and the Eastern Cāḷukya Kingdom of Vengi comprising the bulk of the Telugu country was ruled by his sons in succession as Viceroys of the Cōḷa emperor. This political unification of Southern India and the extension of its supremacy

---

[1]) *Madras Epigraphy Report* 1892, p. 12.

over the kingdom of Vengī took place about A. D. 1000, in the reign of the great Cōḷa monarch Rājarāja I, the builder of the great temple at Tanjore and the patron of the celebrated Cūḍāmaṇi-Varma-Vihāra built at Negapatam by Māra-Vijayōttunga Varman of the Śailēndra-Vamśa, and lord of Śrī-Vijaya and Kaṭāha, that is, the Sumatran empire of Śrī-Vijaya as Professor Ferrand calls it. The political supremacy of the Cōḷas in Southern India was maintained without a break during the two centuries that followed its establishment in the reign of Rājarāja.

During these centuries South India was in active communication, commercial and political, with the countries of the Malay peninsula and archipelago, and with China. The extent of this intercourse, and its important effects on the arts and cultures of the countries that shared in it cannot yet be fully determined. Much new evidence is being accumulated on this subject and we may hope that it will soon become possible to give a systematic account of this aspect of the history of south-eastern Asia. Meanwhile the reader anxious to form a general idea of the role of the Tamils in the history of the Malay peninsula and the East Indies may be referred to the following papers:

1 Coedès, La Royaume de Çrī-Vijaya, B. E. F. E. O. XVIII No. 6.
2 Vogel, Het Koninkrijk Çrī Vijaya, Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Deel 75.
3 Coedès, A propos de la chute de Çrī Vijaya, Ibid, Deel 83.
4 Ferrand, L' empire Sumatranais de Çrī Vijaya, Journal Asiatique 1922.

My object here is to mention some facts about the body of persons styled 'the one thousand five hundred' in the fragmentary Tamil inscription from Loboe Toewa. These facts are gathered from Tamil inscrip-

tions of southern India of about the same date as the fragment from Sumatra.

Several corporations of merchants with different names like the Maṇigrāmam, Añjuvaṇṇam, and Vaḷanjīyar are mentioned in the South Indian inscriptions ranging roughly from A. D. 900 to A. D. 1600. The 'one thousand five hundred' are just another Mercantile Corporation of more or less the same character as the Maṇigrāmam and the others mentioned above. The names of these Corporations have been much discussed by the epigraphists of South India.[1]) The Maṇigrāmam and the Añjuvaṇṇam were long taken to be corporations of foreign merchants, and suggestions were put forward connecting Maṇigrāmam with the pupils of Mani, a colony of Manichaeans; and Añjuvaṇṇam with Anjuman (Arabic) meaning assembly, thus making them associations of Christian and Muhammadan merchants respectively. But the progress of epigraphy has distinctly established the fact that these corporations were indigenous and Hindu in character and that they often took a hand in building temples, making roads and otherwise increasing the amenities of communal life from the proceeds of voluntary taxation. The opinion now generally accepted on the nature of these bodies is that of Venkayya, viz., that "Añjuvaṇṇam and Maṇigrāmam were semi-independent trading corporations like the Vaḷanjīyar". It is not without interest to note, in passing, that of the Maṇigrāmam, it is said in an inscription: "Should they themselves commit a crime, they are themselves to have the investigation of it".

One other preliminary point remains to be stated. The 'one thousand five Hundred' is not the only instance of a corporation described by its numerical strength. A body of 'six hundred' (*Aruṇūrruvar*) is required to coope-

---

[1]) *Epigraphia Indica* IV pp. 293–4 and p. 296 n. 2; XVIII pp. 69–73; *Travancore Archaeological Series*, II pp. 73 ff, and my *Pāṇḍyan Kingdom* p. 179.

rate with the Maṇigrāmam and the Añjuvaṇṇam in the management and protection of a christian church mentioned in a copper-plate inscription from Travancore. Of 'the six hundred' Mr. T. A. Gopinatha Rao says: „*Aṟunūṟṟuvar* may or may not be christians. But in all probability it refers to a community of six hundred persons who were holding control over the affairs of a particular *nāḍu* or division of a country. We see instances of such corporate bodies mentioned in other inscriptions; e. g., *Nanrulai-nāṭṭumunnūṟṟu-var*, the three hundred of the Nanrulaināḍu. Again, at the present day the Romo-Syrians are divided into the Eḻunūṟṟukārs and Aññūṟṟukārs, the community of the seven hundred and that of the five hundred, or, as they are otherwise known, as the Sudists and the Nordists." [1])

We may now proceed to discuss the inscriptions from South India which mention the corporation of merchants, the 'one thousand five hundred'. The texts of these inscriptions are unpublished and the brief summaries of their contents in the annual epigraphical reports often give only a faint idea of the real import of interesting social and economic data embedded in the texts. The courtesy of the officers of the Archaeological Survey of India has enabled me, however, to consult the texts of unpublished inscriptions and the following are some of the references I have been able to trace in the inscriptions of the Cōḷa dynasty. All of them are from the period before A. D. 1070, the date of the accession of Kulōttunga I in whose reign falls the date of the Loboe Toewa record.

1. An inscription of the thirteenth regnal year of Jaṭāvarman Sundara Cōḷa-Pāṇḍya is the first inscription to be noticed. This person was the son of Rājēndra I and his viceroy in the Pāṇḍya country, the southern districts of south India. The record comes from Ambāsamudram, and is numbered 82 of 1907 in the lists

[1]) *Trav. Arch. Series*, II p. 75.

of inscriptions in the Madras epigraphical reports. Its date is about A. D. 1033. It records the gift, by the sabhā (local assembly) of the place, of some arable land for a service in the temple of Tiru-ccālai-tturai Mahādēva for the benefit of this corporation of merchants, the actual words employed being: 'Nānā-dēśi-ttiśai-yāyira-ttaññūrruvarkku-ccirappāka tiru-ccālai-tturai—yālvār-koyililē', meaning: 'In the temple of the ālvār (god) of Tiru-ccālaitturai (a place) for the spiritual good (cirappu) of the Five Hundred of the thousand directions of the several dēśas (countries)".

It will be noticed that instead of a body of 1500, the language of this record implies a body of 500 from the thousand quarters (tiśai-yāyiram); and the epithet Nānā-dēśi, relating to the several countries, that is applied to them must also be carefully observed, as it implies that this was a corporation which had a vogue in many countries.

2. Another inscription which, though undated, may by its palaeography be also assigned to the reign of Rājēndra I (A. D. 1012—44) is of great importance to a study of this organisation. It brings the Nānādēśis into definite relation with the Commercial activities of the nation, and mentions the important facts that various sub-divisions of this great group came from 'the thousand districts of the four quarters.' It also records that these merchants were praised in five-hundred Vīra-Śāsanas. The provenance of the corporation is described in the following terms: "Nānku-tiśai-yāyiramum, padineṭṭu-ppaṭṭaṇamum muppattiraṇḍu Veḷarpuramum arupattunānku Kaṭikā-stāvanattu-cceṭṭiyuñ-jeṭṭi-putranum", [1]) that is to say: "the Śeṭṭis (merchants) and the sons of Śeṭṭis from the thousand (districts) of the four quarters, the eighteen paṭṭaṇams (port-towns), the thirty-two Veḷarpurams (?) and the sixtyfour ghaṭikā-sthāpanas (?)".

[1]) 11. 6-9 of No. 256 of 1912.

3. The third Cōḷa inscription which mentions this body of merchants is dated in A. D. 1050, in the thirty-second regnal year of Rājādhirāja I, the son and successor of Rājēndra I. This inscription which comes from the Chitor Dt. [1]) is fragmentary, and its full import is not clear. It is the record of a Vīra-Śāsana made at the instance of the Great Samaya of the eighteen Viṣayas (districts) — padineṇ-viṣayattu pperuñjamayam paṇikka. Among those who had a part in decreeing this. Vīra-Śāsana were: "Nānku-tiśai-yāyirattu Aiññūṟṟuva-perunāḍu-pamayamum iccamayattu-ttiruvaḍikkuppaṇi-śeyyum erivīra-rum Kongavāḷarum panmaiyum pala-niyāyattārum Valangai tariyārum" and others. Here the corporation of merchants is even more elaborately described. It is called: the great Samayam (corporation) of the Nāḍu (country) viz., the five hundred of the thousand (districts) of the four quarters: [2]) we also learn that this corporation was strong and influential enough to employ the services of regiments of mercenaries called erivīras (litt. soldiers skilled in attack) and Kongavāḷar (swordsmen of the Kongu country); it was also served by more peaceful groups like the 'weavers of the right-hand' (Valangai tariyār).

4. The last inscription to be noticed here is dated only five years later than the previous one and comes from Śemādēvi, a place within a few miles of Ambāsamudram, to which belongs the earliest of the inscriptions noticed in this article. This epigraph tells us that the tiśai-yāyirattu-Aññūṟṟuvar obtained from the Sabhā of the village of Nigarili-śōla-Caturvēdimangalam a number of dwelling houses for the use of the members of their group either as residences or as warehouses. [3])

---

[1]) 342 of 1912.

[2]) It may also be rendered: the Samayam of the great nāḍu (comprising) the one thousand five hundred from) the four quarters.

[3]) 651 of 1916.

5. Somewhat later than the Loboe Toewa fragment in date, but very full in the valuable details it gives of the corporation engaging our attention, is an inscription from the Mysore country. This inscription is in many respects similar to No. 3 above; but it is much better preserved and gives many important and interesting details. The inscription is published in Vol. VII of *Epigraphia Carnatica*.

Its importance to our subject warrants our reproducing the text and the translation: [1])

Aynūrvvara praśasti svasti samasta-bhuvana-vikhyāta -pañcha-śatavīra-śāsana-labdhānēka-guṇa-gaṇāḷankṛita-satya śauchāchāra-chāru-chāritra-naya-vinaya-vijñānavīra-Baṇañju-dharmma-pratipāḷa-viśuddha-guḍḍa-dhvaja-vīrajamāna-mānānūna-sāhasa-lakshmy-āliṅgita-vakshasthaḷa-bhuvana-parākramōnnatarum Vāsudēva-Khaṇḍaḷi-Mūḷabhadra-vaṃśōdbhavarum Bhagavatī-labdha-vara-prasādarum dvātriṃśaduvēḷōmarav ashṭādaśa-pattaṇaṅgaḷu chaushashṭhiyōga-pīṭhamum chaturddiśey-āśrama-nānā-dēśabhramāntukaravargge puṭṭiyum Krita-yuga-Trete-Dvapara-Kaliyugaṃ modal āge Brahma-Vishṇu-Mahēśvararavara mataṃ prithviye hasumbey āge ashṭa-lōka-pālakarē gōṇṭāge Vasugiyē baḷas āge phaṇi kulaṅgaḷē dārav āgi bokkaṇa voḷa-vāsumbey āgi chakramē beḷav āgi kūr-āsiye mara-surigey āge hasumbeyoḷ amūlya vastugaḷē vastugaḷ āgi Chēra-Chōḷa-Pāṇḍya-Maleya-Magadha-Kauśaḷa-Saurāshṭra-Dhanushṭra-Kurumbha-Kāṃbhōja-Gaulla-Lāḷa-Barvvara-Pārasa-Nēpāḷa-Ēkapāda-Lambakarṇṇa-Strī-rājya-Ghōḷāmukham emba nānā-dēśaṅgaḷolaṃ grāma-nagara khēḍa-kharvvaḍa-maḍamba-paṭṭaṇa-drōṇāmukha-samvāhanav emba digudanti-paṭṭaṇaṅgalaṃ pāda-mārgga-jala-mārggadoḷu shaṭ-khaṇḍa-maṇḍalaṅga ḷaṃ pokku bhadra-hasti-jātyaśva-indranīla-chandrakānta-muttu-āṇikya-vajra-vaiḍūryya-gōmēdhika-pushyarāga-pad-

[1]) *Ep. Car.* VII — Sk. 118.

marāga-pavaḷa-marakata-karkkētanna-nānā-vastuṅgaḷuman elā-lavaṅgav-agaru-chandana-karppūra kastūri-kuṅkuma-malegajādi-sugandha-dravyaṅgaḷumaṃ pēriyuṃ māriyuṃ pegaloḷ āntu śunka-chchāyamumaṃ kiḍisi chakravarttiya suvarṇṇa-bhaṇḍāramumaṃ māṇikya-bhaṇḍāramumaṃ paṭṭisa-bhaṇḍāramumaṃ tekkane tīvi mikkudaroḷu chatus-samaya-shaḍu-darśana-viśishṭa-vidagdha paṇḍita-muni-janaṅgaḷge nityaṃ besekeyyuttaṃ avara parasida-āsīrvvāda śata-sahasra-vacha naṅgaḷam taleyoḷ āntu kaykoḷuttaṃ Mahādēvaruman ishṭā-dēvarum āgi bagedu dhammārtha-kāma-bhōgaṅgaḷma mahā-sukhadin anubhavisutta gārddapa -mahishāvāhaka-chēḷābharaṇa-būshitar appa eṇṭuṃ nāḍa padinaruvaruṃ gavaregaḷuṃ gātrigaruṃ seṭṭiyaruṃ seṭṭiguttaruṃ aṅkakāraruṃ bīraruṃ bīravaṇigaruṃ gandigaruṃ gāvuṇḍaruṃ gāvunda-svāmigaḷu entu baluṅke-daṇḍa-hastaruṃ āneyē bhēriy āgi bhēriyē maddaḷey āgi beḷu goḍegaḷē neḷal āgi mahā-samudramē nīrgārigey āgi Indranē karagarvaḷan āgi Varuṇanē gaḷeviḍivan āgi Dhanadanē bhaṇḍārigan āgi navagrahaṅgaḷē kaṅkaṇav āgi Rāhuvē toṅgal āge Kētuvē surigey āgi Kuḷikanē money āgi chandrādityarkkaḷē bembalav āgi muvattu-mū-dēvarkaḷē nōṭakarkaḷ āgi kshamey emba bāḷaṃ kirttu krōdha-śatruv emba hagevanan iridu kādi gelda bhaṭariya makkaḷa ḍavaruga para-nirghghōshaṇarum appa śrīmad-Aiyyavōḷey-ainūrvvar svāmigaḷu tammaḷ oḷḷidarum nirmmaḷa-tējaruṃ tējatējōttuṅgaruṃ satyadalu Gāṅgēyar-annarum chaladalu Duryyōdhanan-annaruṃ dor-vvaladalu Bhīmasēnan-annaruṃ āneyentey aṭṭi koluvaruṃ hasavinante nindu koluvaruṃ hāvinante vishade koluvaruṃ simhadante sīrddu koluvaruṃ Bṛihaspatiyante buddhimantaruṃ Nārāyaṇanant upāya-karttāraruṃ Nārada-ṛishiyante kalaha-sampūrṇṇaruṃ bendēri mirttu-garavaruṃ hōha-Māriya challavāḍuvaruṃ baha-Māriyan idirggoḷuvaruṃ huṭṭirda-huḷiyaṃ keṇakuvarum hariva bhaṇḍiya kālaṃ kāvaruṃ kesaraṃ kichchiḍuvaruṃ maṇala saraviyaṃ posavaruṃ siḍilaṃ piḍidu tōrpparuṃ chandrādityarka-

ḷaṃ neḷak iḷihuvaruṃ Īśvara-bhaṭṭārakana nōsala-kaṇṇu chatur-bhujamumaṃ Brahmar-aṭṭahāsamumam Bhagavatigunmatmumaṃ appa traiḷōkya-vākya-vacha-naṅgaḷmaṃ sādisuva-sādhakanaṅte traiḷōkyamaṃ sā-disuva-Guḍḍa śāstrad avayava-lakshaṇaṅgaḷan aridu nuḍiv aṅgaḍi-vandirggaḷmaṃ dese-masagi bappa pa-sumbegaṃ kaṇa-parida-karttegaṃ muridu birdda pe-ṇakkaṃ sūrevōda-bhaṇḍakkaṃ ettida-nettara-kūregaṃ paṭṭa-pāḷakkaṃ-pāyda-bēḷigaṃ morey emba śabdakkaṃ sameya-dharmmakka kūḍida-saṅghātakkaṃ māḍida-byavasthegaṃ tappuvar allaru toṅgalinante pagevana taleyaṃ koṇḍu paṭṭigeyante pagevana hastavaṃ kaṭṭi merevaruṃ paṇavan ollaru peṇakke nallar svasti sam-asta-praśasti-sahitaṃ śrīmad-Ayyāoḷey-aynūrvva svā-migaḷge sāshṭāṅgav eragi poḍavaṭṭu ikku hasumbeyaṃ nīḍu sasiyaṃ kuḍu seṭṭi śrīmad-Ayyāvoḷey-aynūrvva svāmigaḷge taḷige-dambulamaṃ hoyi jayamaṅgaḷamaṃ.

"Titles of the Five hundred (who took part): — Be it well. Famed throughout the world, having acquired five hundred *vira-śāsanas;* adorned with many good qualities, truth, purity, good conduct, policy, condescension, and prudence; protectors of the *vira-Baṇañju-dharmma;* conspicuous with the flag of the holy hill; their breasts embraced by the Lakshmī of unfailing energy; great in the earth through bravery; born in the race of Vāsudēva, Khaṇḍaḷi and Mūlabhadra; obtainers of a boon from the goddess Bhagavatī; having thirty-two *vēlōma,* eighteen cities, sixty-four *yōga-piṭhas,* and *āśramas* at the four points of the compass; born to be wanderers over many countries; beginning from the Krita-yuga, the Trēta, Dvāpara and Kali-yugas, of the sect of Brahma, Vishṇu and Mahēśvara. The earth as their sack; the eight regents at the points of the compass as the corner tassels; Vāsuki as the girth; the serpent race as the cords; the betel pouch as a secret pocket; the horizon as their light; a sharp sword as their wood knife; the invaluable articles in their

baga as their wealth; [1]) visiting the Chēra, Chōḷa, Pāṇḍya, Malēya, Magadha, Kauśaḷa, Saurāshṭra, Dhanushṭra, Kurumbha, Kāmbhōja, Gaulla, Lāḷa, Barvvara, Pārasa, Nēpāla, Ekapāda, Lambakarṇṇa, Strī-rājya, Ghōḷāmukha, [2]) and many other countries; and the *grāmas, nāgaras, khēḍas, kharvvaḍas, maḍambas, paṭṭaṇas, drōṇamukhas,* and *saṃwāhanas,* the cities of the elephants at the cardinal points; and by land routes and water routes penetrating into the regions of the six continents, with superior elephants, well-bred horses, large sapphires, moonstones, pearls, rubies, diamonds, lapis lazuli, onyx, topaz, carbuncles, coral, emeralds *karkkētana* and various such articles; cardamoms, cloves, bdellium, sandal, camphor, musk, saffron, *malegaja,* and other perfumes and drugs; by selling which wholesale, or hawking about on their shoulders, preventing the loss by customs duties, they fill up the emperor's treasury of gold, his treasury of jewels, and his armoury of weapons; and from the rest they daily bestow gifts on paṇḍits and munis fully versed in the *chatus-samaya shaḍ-darśana*; and the hundred thousand benedictions they invoke, accepting and placing on their heads, counting them as Mahādēva and their *ishṭadēva*; enjoying in great comfort the pleasures of *dharma, artha* and *kāma*; carriers with asses and buffaloes, adorned with red trappings; the sixteen of the eight nāḍs, *gavaregas, gātrigas, seṭṭis seṭṭiguttas, ankakāras, biras, biravaṇigas, gaṇḍigas, gāvuṇḍas, gāvuṇḍa-svāmis,* — thus with ? spear-headed rods in their hands, with an elephant as their *bhēri* (kettledrum), the Bhēri (a sect) as their *maddaḷe* (tabor), white umbrellas as their canopy, the mighty ocean as their moat, Indra as the hand-guard, Varuṇa as the standard-bearer, Kubēra as the treasurer, the nine planets as a belt, Rāhu as a tassel, Kētu as a dagger,

[1]) Some of the foregoing descriptions are of the nature of puns. (RICE).

[2]) The last four names indicate countries whose inhabitants are respectively one-footed, long-eared, amazons, and buttermilk faced.

Kuḷika as the fight, the sun and moon as the backers, the thirty-three gods as the spectators; they draw forth the sword *kshame* (patience), and with it piercing the enemy named *krōdha* (anger) having the *ḍavaruga* and *para-nirghghoshaṇa* of the sons of warriors who have fought and won. Five svāmis of the auspicious Aiyyāvoḷe, the best among their people, of unsullied fame, of lofty and brilliant glory, in truthfulness like Gāngēya, in firmness like Duryyōdhana in might like Bhīmasēna; like the elephant, they attack and kill; like the cow, they stand and kill; like the serpent, they kill with poison; like the lion, they spring and kill; wise as Bṛihaspati; fertile in expedients as Nārāyaṇa; perfect in disputes as Nārada-rishi; raising a fire, they seize like death; the gone Māri (or epidemic) they make fun of; the coming Māri they face; the tiger with a collar on they irritate; on the moving cart they place their feet; clay they set fire to; of sand they make ropes; the thunderbolt they catch and exhibit; the sun and moon they draw down to earth; knowing the contents of the *Guḍḍaśāstra*, which directs the conversation of the three worlds, they converse about the frontal eye and four arms of Iśvara-bhaṭṭāraka, the loud laughter of Brahma, and the madness of Bhagavatī. In the case of a sack which bursts from the contents collected from the points of the compass, an ass which runs away (laden) with grain, a wounded and fallen body, a cart that has been robbed, a blood load that has been lifted, a bar of gold that has been seized, a tax that has been evaded, a cry of looting, an assembly connected with caste customs, a bargain that has been made, — they are not ones to fail; taking the head of an intruder as the tassel, they bind the enemy's hand as a badge (on a pole), and parade about; gambling they will not allow; to a dead body they are good. [1])

[1]) Many of the above phrases are difficult to translate, and the meaning is often far from clear. (RICE).

Be it will. To the Five hundred svāmis of Ayyāvoḷe, possessed of all titles, having made prostration with the eight members, salute with joined hands raised to the head, pull out that sack, and present offerings of food, O Seṭṭi! To the Five hundred svāmis of Ayyāvōḷe present the *tāmbūla* in a tray, wishing them all good fortune".

In this long record we get a complete, though quaint, account of the mythology cherished by these merchants as to their origin and place in society; an explanation of all the terms employed in the other inscriptions noticed by us such as nānādēśi, four quarters, five hundred śāsanas, thousand (districts) and so on; and a clear indication of the articles of merchandise in which they traded, and the wide range of their mercantile activities on land and sea. An inscription of the thirteenth century from Burma also records in Tamil the presence at Pagan of a temple to Viṣṇu called Nānādēśi-Viṇṇagar-ālvār, apparently because it was built by the guild of nānādēśi-merchants. The same inscription records gifts to the temple from a merchant from one of the port towns on the west coast of India, in Malabār. [1])

This survey of the evidence on the most celebrated merchant guild of southern India suggests the following conclusions. They are properly to be called „The Five Hundred", not "The One Thousand Five Hundred", unless indeed we recognise two similar corporations, the 500 and the 1500. I am almost sure that in the Loboe Toewa record the letters 'ti-śai' must have preceded the word: 'āyirttaññūrruvar'. This was a powerful group of merchants who enjoyed a considerable measure of autonomy, regulated their own affairs, and owed no exclusive political allegiance to any king in particular; whose activities had a very wide sweep alike on land and

[1]) *Ep. Ind.* VII pp. 197–8.

on sea, and whose representations were received with great attention by village assemblies in charge of local affairs as well as by the kings of the important states with which they were connected by trade. They had mercenary troops in their employ for safeguarding their goods in the warehouses and, more particularly, in transit from place to place. The Loboe Toewa fragment is valuable as tangible evidence that their trading activity had spread to Sumatra. Perhaps it is not correct to infer from this that "the Tamil language was used in public documents on the island of Sumatra in the 11th century"; we can safely conclude, however, that a colony of Tamils resided more or less permanently in Sumatra and that it included artisans who could engrave inscriptions on stones. It is possible that these colonists erected some typically south Indian temple of the Cōḷa period on the walls of which they engraved inscriptions as they did in South India.

The Sumatran empire of Śrīvijaya under the name of Kaḍāram is mentioned in the Cōḷa inscriptions of South India from the reign of Rājarāja I to that of Kulōttunga. The king of Kaḍāram obtained Rājarāja's permissions to build the Cūḍāmaṇi-varma-vihāra in Negapatam, and the Cōḷa king himself presented a village to the Vihāra. This gift was confirmed by his son Rājēndra I who later in his reign undertook a maritime expedition against Sangrāma-Vijayōttunga-varman of Kaḍāram and apparently forced him to recognise Cōḷa suzerainty. About A. D. 1068, another Cōḷa king Vīrarājēndra claims that he conquered Kaḍāram and handed it back to its lawful ruler who had appealed to him for aid in some trouble. In the reign of Kulōttunga I himself, the king of Kaḍāram sent messengers to the Cōḷa monarch in A. D. 1090 for the regulation of the affairs relating to the Vihāra at Negapatam (Leyden grant, smaller). In all these incidents we see the close interrelation, political and economic, between Southern India and

the archipelago. On the mainland of India there is now no relic of this intercourse, the socalled Chinese pagoda of Negapatam having been destroyed by Jesuit fathers with the approval of the British Indian government in the seventies of the last century. [1]) The Loboe Toewa fragment is evidently the only relic at the other end that has so far been recovered.

---

[1]) *Ind. Ant.* VII, 224-7; XV, 234.

Balantaksche Studiën

door

DR. ALB. C. KRUYT

IETS OVER BALANTAK EN ZIJNE BEWONERS.

Overzicht van het Landschap.

Het Oostelijk schiereiland van Celebes is wel eens vergeleken met een paddestoel: het uiteinde ervan heeft den vorm van een hoed, die op een steel rust. Op dezen steel ligt de hoofdplaats der Onderafdeeling, Loewoek. De hoed nu is in een noordelijke en een zuidelijke helft verdeeld. In het noordelijk deel woont het Saloean-volk, welks vorst indertijd in Boalemo woonde. Deze plaats werd in de tweede helft der vorige eeuw door een vereenigd leger van Ternatanen, Banggaiers en Gorontaleezen verwoest (zie mijn opstel „De To Loinang van den Oostarm van Celebes", Bijdragen, dl. 86, 1930, bl. 340-343) [1]. De Saloeans

[1] Verschillende overleveringen omtrent de aanleiding tot den twist tusschen Lalogani en Mapaang, broer en zuster, die geleid heeft tot den ondergang van Boalemo, heb ik hier en daar medegedeeld. Daaraan kan een nieuwe lezing worden toegevoegd, die bij de bewoners van Balantak bestaat: De onderdanen van Mapaang aten elken dag visch, want hun meesteres bezat een vischarend, die elken dag naar zee vloog en alle menschen van toespijs voorzag. Eens ontmoetten eenige menschen van Mapaang enkele onderdanen van Lalogani. De eersten vroegen aan de laatsten wat hun dagelijksch eten was. Dezen antwoordden: „Erwten". Dit vonden de anderen, die zich elken dag aan visch te goed deden, zoo bespottelijk, dat ze de lieden van Lalogani uitlachten. Toen dit aan Lalogani werd overgebracht, werd hij erg boos en schold zijn zuster uit voor al wat leelijk is. Om zich te wreken bracht Mapaang toen den vijand in 't land.



Tominibocht.
Saloean-volk
Balantak
Loewoek
Straat Peling
B. Tompotika 1890
Lamala
Balantak
Distr.
Lamala
Straat Peling
Talima
Tanatoewa
Tokoe
Tg Botok
Tg Tandoek
Manteh
Sobol
Bonebobakal
Soeloe
Dolom
Sckotskaart van Balantak Schaal 1 : 300.000
• bestaande dorpen ; + verlaten dorpen ; --- wegen.

hebben zich verspreid over een groot deel van den Oostarm van Celebes.

Het zuidelijk deel van den hoed van den paddestoel wordt door een ander volk bewoond, dat zich mian (mensch) Balantak noemt en hun taal duiden zij aan met basa Balantak. Ze zijn zeker aan het Saloean-volk verwant, maar hun taal en hun zeden verschillen vrij veel van elkaar, zoodat ze een op zichzelf staande volksafdeeling uitmaken. Het Saloeansch gebruikt als ontkenningswoord *madi*, het Balantaksch *sian* (*sien*).

Dit land is verdeeld in twee distrikten: het ZW. heet Lamala, het NO. Balantak. Administratief vormen deze twee distrikten geen geheel, maar ze staan elk afzonderlijk onder het toezicht van den Kapitan laoet te Loewoek, die op zijn beurt verantwoordelijk is aan den vorst van Banggai. Wanneer in dit opstel van Balantak en mian Balantak wordt gesproken, is de heele streek, dus de beide distrikten samen, bedoeld, tenzij uitdrukkelijk wordt gezegd, dat het distrikt Balantak of het dorp van dien naam bedoeld is.

Voor Balantak hoort men ook veel den naam Pokobondolong gebruiken. Dit zou de naam zijn, dien de Ternatanen aan de streek hebben gegeven; hij zou moeten beteekenen: „zeer veel menschen". Tusschen de beide deelen van Balantak komen kleine dialektische verschillen in de taal voor. Zoo zegt men in Lamala vaak een *e*, waar in Pokobondolong het woord een *a* heeft; *mien* voor *mian* „mensch"; *sien* voor *sian* „niet"; *laigen* voor *laigan* „huis", enz. In de raadsels, die ik de scholieren van Mantok (Lamala) liet opschrijven, gebruikten toch velen *a*, waar anderen *e* schreven. Ook verschillen eenige woorden. Zulke kleine onderlinge afwijkingen zijn ook op te merken in de zeden en gewoonten.

Enkele jaren geleden is een groot deel van het Balantak-(*sian*-sprekende) volk tot het Christendom overgegaan. Bij de volkstelling van 1930 waren er 6075 Christenen op een totale inheemsche bevolking van

11189 (5801 in 't distrikt Balantak, 5388 in 'distrikt Lamala). Van de nog heidensche bevolking melden er zich nog telkens menschen, die gedoopt wenschen te worden.

Schepping, zontvloed en verspreiding der menschen.

De verhalen der mian Balantak omtrent de schepping der wereld en van de menschen zijn even fantastisch als die van andere stammen in deze streken. Voor het volgende heb ik behalve van mijn eigen aanteekeningen ook gebruik kunnen maken van een paar overleveringen, die de voormalige Gezaghebber Becking in zijn onuitgegeven Nota van Toelichtingen, die in het archief te Loewoek berust, heeft opgeteekend.

Opmerkelijk is, dat men hier in het Oosten van Celebes alles terugvoert tot een zontvloed. Dit zal wel in verband staan met de omstandigheid, dat men op deze eilanden en de smalle schiereilanden overal de zee dicht om zich heen heeft. Te Boalemo, in den Banggai-archipel en hier in Balantak zijn de eerste menschen altijd in een kist of prauw ergens vandaan gekomen. Misschien is in dit verhaal nog een oud feit bewaard gebleven, namelijk dat deze landen bevolkt zijn door lieden die van overzee gekomen zijn.

In het Balantaksche dan vertelt men, dat Pilogot mola, de Hemelheer, een kist in den vorm van een prauw aan een rotan uit het uitspansel naar beneden liet. De kist heette *bengka-bengka* [1]) en de rotan was van de soort *oewe wiwine* „vrouwelijke rotan". In de kist waren twee naakte menschen, broer en zuster en op de kist zaten een haan en een hen. De kist kwam neer op een stuk land, dat Pinoentoean heet, een berg 1 KM ten Noorden van het dorp Mantok. De zee liep terug en het stuk land werd hoe langer hoe grooter. Op dat land groeiden drie boomen: een *kaoe doeloepan*, een *kaoe bintonoe* en een *kaoe walansee*.

[1]) Bij de To Poe'oe mboto, een afdeeling van de Oost-toradjagroep, heet de lijkkist *bangka*, een woord dat hier vroeger „vaartuig" moet hebben beteekend.

Toen het land een groote uitgestrektheid gekregen had, kwamen de beide menschen uit de kist en leefden op dien grond. Ze hadden er reeds lang geleefd, de drie boomen waren reeds hoog opgeschoten en de hoenders hadden zich zeer vermenigvuldigd, maar het menschenpaar bleef zonder nakomelingschap. Dit kwam omdat ze niet wisten, dat ze hiertoe gemeenschap met elkaar moesten uitoefenen. Eerst toen ze herhaaldelijk hadden aangezien hoe hoenders met elkaar paarden, kwamen ze op de gedachte dit voorbeeld te volgen.

De rotan waaraan de kist naar beneden was gelaten, vormde den weg tusschen hemel en aarde. Als het menschenpaar wat noodig had, klom de man naar boven en dan voorzag de Hemelheer hem van alles wat ze behoefden. Maar op den langen duur plantten ze zelf een en ander aan, en toen ze in hun eigen behoeften konden voorzien, werd de gemeenschap met den hemel langs den rotan verbroken.

Dit verhaal, hoe de eerste menschen in Balantak kwamen, is niet algemeen bekend. Sommigen wisten niet te zeggen hoe ze in Pinoentoean [1]) gekomen waren; maar dat dáár de eerste menschen hebben gewoond,

---

[1]) De voormalige Gezaghebber Becking geeft in zijn Nota den naam Pinotoenoean op en vertelt ook een verhaal, dat verklaart waarom deze plek dien naam, die „de plaats waar gebrand is" beteekent, werd genoemd. Het menschenpaar velde namelijk den *kaoe bintonoe*, een der drie genoemde boomen, om van den stam een prauw te maken. Daar men nog geen bijlen had, moest men den boom laten vallen door een vuur bij zijn voet aan te leggen. Bij het vallen van den boom ontstond een aardophooging, een heuvel, die naar het branden van den boom Pinotoenoean werd genoemd. Om den boom uit te hollen werd ook vuur gebruikt, waarna de verkoolde deelen met schelpen werden weggeschrapt. Uit de bladeren van den boom, die zich bij zijn val overal heen verspreidden, groeiden allerlei andere boomen. Geen mijner zegslieden kende dit verhaal. *Toenoe* heeft den zin van „roosteren" en kan niet gebruikt worden van het aanleggen van vuur bij en op een boomstam. Ik heb geen anderen naam vernomen dan Pinoentoean.

weet ieder. En hun namen kent men ook: de man heet Topoeloe [1]), de vrouw Labololing.

Dan volgt het verhaal van den zontvloed, waarvan twee lezingen zijn: de eene laat het voorkomen, alsof deze ramp een gevolg was van bedreven bloedschande, omdat de eerste menschen, die broer en zuster waren, als echtelieden samenleefden. De andere lezing zegt, dat de zontvloed moest dienen om het menschengeslacht op te ruimen, omdat dit te talrijk geworden was. Beide verhalen stemmen hierin overeen, dat het een jaarvogel was, die de catastrof aankondigde. In een der reeds genoemde boomen gezeten zegde hij den menschen aan: „De wereld zal vergaan, alle menschen zullen sterven maakt dus een prauw om u te redden". In een der lezingen wordt nog verteld, dat een man in den boom klom waarin de vogel zat; hij vond er een oude vrouw. Dit was Kele', de godin der aarde, die binnenin de aarde woont, maar nu in de gedaante van een jaarvogel de menschen kwam waarschuwen voor den naderenden ramp. Kele' „vrouw" waakt over de menschen. Zoo wordt in een ander verhaal verteld, dat toen broer en zuster als man en vrouw gingen leven, er een geweldige regen kwam en de grond scheurde. De verschrikte menschen wisten niet wat ze doen moesten. Toen kwam Kele' tot hen, en zeide hen een varken in het bosch te vangen en dit in de aardspleet te werpen. Zóó deed men en toen sloot de aarde zich en de regen hield op.

Op raad van Kele' bond het eerste menschenpaar een lange rotanlijn aan den boom vast, waarvan het andere einde aan de prauw werd bevestigd. Ze beloofde ook drie dagen voordat de vloed zou komen, hen weer te bezoeken. Bij dit tweede bezoek deelde ze mede, dat als hun woning door een aardbeving ge-

[1]) In West-Peling wordt in een mythe gesproken van *doeanga topoeloe* (*doeanga* „vaartuig", *topoeloe*, een weekdier. Holothuria edulis). Dit schip strandde op den berg Lipoe babasal, toen de aarde nog geheel met zee bedekt was. Uit dit vaartuig komt dan een vrouw, die het eerste menschenpaar formeert.

schud zou worden, ze het vaartuig moesten bestijgen want dat dan den volgenden dag de vloed zou komen. Ze moesten voor 14 dagen voedsel meenemen. De vloed kwam, het vaartuig werd omhoog geheven, de rotanlijn hield het uit en toen het water weer gezakt was, kwam het paar weer te Pinoentoean terug.

Het andere verhaal zegt, dat de aarde vol menschen werd, omdat de Hemelheer niet toestond dat ze stierven. Als de menschen oud geworden waren, legden ze de oude huid af en zetten geheel verjongd hun leven voort. Op het laatst waren er zooveel menschen op aarde, dat men elkaar in den weg liep. Toen kwam de aardgodin in de gedaante van een jaarvogel om aan dezen onhoudbaren toestand een eind te maken. Van al de aardbewoners was er slechts één menschenpaar, dat geloof hechtte aan de mededeeling van den vogel dat de menschen zouden worden verdelgd. Dit paar maakte een prauw, waardoor het gered werd, toen de vloed kwam. Het vaartuig werd door het stijgende water al hooger en hooger gevoerd, tot het aan de woonplaats van Pilogot mola, den Hemelheer, kwam. Deze zette zijn bezoekers garnalen voor; maar deze wilden de menschen niet eten. Toen gaf hij hun pisang, en dit aten ze. Hierdoor is het gekomen, dat de menschen, die nadien de aarde bevolkten, niet meer als de garnalen hun huid afwerpen en verjongd voortleven (naar de voorstelling dezer lieden), maar dat ze als de pisangboom sterven, wanneer jonge spruiten aan zijn voet zijn opgeschoten. Hiermede was het gevaar bezworen, dat later weer eens een „opruiming" van menschen zou moeten worden gehouden.

Het van den vloed geredde menschenpaar kreeg twee dochters en een zoon. Hun ouders maakten zich bezorgd, hoe het nu wel gaan zou, als broer en zuster weer met elkaar huwden; dan zou er zeker weer een natuurramp komen. Om dit te voorkomen besloten ze hun kinderen naar verschillende plaatsen te brengen; de zoon lieten ze wonen op den berg Tolimbang bij

het dorp Molino; een der dochters werd geplaatst op den berg Oeë batang bij Eting en de andere werd de berg Siapa bij Lalipoa als verblijfplaats aangewezen.

Het duurde niet lang, of het eerste menschenpaar had weer drie kinderen, nu twee zoons en één dochter. Toen dezen volwassen waren, stuurden de ouders hun dochter naar den berg Tolimbang zonder haar te vertellen, dat de daar levende jongeman haar broer was. Toen broer en zuster elkaar ontmoetten, huwden ze samen en uit deze incestueuze verbintenis kwam geen onheil voort, omdat ze niet wisten dat ze broer en zuster waren. Ditzelfde gebeurde met de twee zoons, die naar hun zusters op den Oeë batang en den Siapa werden gezonden. Deze echtparen werden de voorouders van de menschen in het Lamalasche en de genoemde bergen worden door de inwoners van de dorpsgemeenschappen, in welks nabijheid ze liggen, nog steeds beschouwd als heilige plaatsen, waar de stamouders als geesten, *pilogot*, voortleven. Telkenmale, wanneer men iets van belang wil ondernemen, vooral als men een reis wil gaan maken, wordt Pilogot aangeroepen en hem wordt gevraagd voorspoed te geven en den reiziger veilig thuis te brengen.

Voor de inwoners van het distrikt Balantak is de heilige berg dicht bij het vroegere dorp Gobee gelegen. De overleveringen dezer menschen vertoonen een treffende overeenkomst met die van Lamala, waaruit de gelijke afstamming van beide deelen van het *sian*-volk spreekt. Ten eerste al de naam van het stamoord: Kaoe totoloe „de drie boomen", die herinneren aan de drie boomen, die op den heiligen berg Pinoentoean bij Mantok groeiden. Het eerste menschenpaar werd daar uit den hemel neergelaten in een grooten aarden pot *(tampajan)*, wat op invloed van buiten wijst. Dit menschenpaar dat te Kaoe totoloe leefde, kreeg één zoon en twee dochters. De zoon was een bizonder voorlijk kind, dat al liep, toen het één maand oud was. Deze huwde met een zijner zusters (de overleve-

ring is hier minder uitgewerkt dan in Lamala). In korten tijd was het aantal menschen tot 300 aangegroeid, omdat niemand hunner stierf. Maar door deze snelle, toename ontstonden ook veel twisten en ieder dreef zijn eigen zin door, omdat er nog geen Hoofd was, dat kon zeggen hoe het moest.

Om een einde aan de wanorde te maken werd een groote familieraad belegd, waar een Hoofd zou worden gekozen. Maar het kwam er niet toe en in stede daarvan besloot men uit elkaar te gaan. De menschen verdeelden zich in vier deelen: een bleef te Kaoe totoloe (Gobee); een ander deel ging naar Pinotoea, dat gelegen was tusschen Gobee en het huidige dorp Talima; het derde deel trok naar Tana toeoe „echt land", dat dichtbij Gobee naar den zeekant lag; en het laatste deel verhuisde naar Dale-dale aan de zee, het tegenwoordige dorp Balantak (Dale-dale zou moeten beteekenen „gezonde streek"). Dit laatste deel zonderde zich weldra van de anderen af, wat niet te verwonderen is, omdat strandbewoners spoedig een anderen aard ontwikkelen als binnenlanders en dit proces verhaast wordt door vreemdelingen, die zich onder hen komen vestigen. Vandaar dat de eerste drie deelen van den stam zich mian Bense noemden, terwijl de lieden van het dorp Balantak mian Dale werden genoemd. De laatsten verspreidden zich langs de kust naar Tekoe, Pangkalaseang, Dondo en Raoeng. De mian Bense zakten ook gedeeltelijk af naar beneden; hun voornaamste vestigingen waren Talima en Tongke aan de kust (Bense zou volgens Becking beteekenen „moederkampoeng" of „verzameling van huizen").

De verspreiding van de leden van den stam baatte echter niet veel voor het doel, waarmee ze was ondernomen, want het aantal menschen nam weer even snel toe, omdat ze niet stierven; twisten waren weer aan de orde van den dag. Men roofde elkaars vrouwen en niemand deed recht. Toen kwam de zontvloed, zooals boven beschreven is en maakte een einde aan den

wantoestand. De eenigen die den vloed overleefden, waren een moeder met twee kinderen, een jongen en een meisje. Dezen verbleven op den berg Singkoel bij Talima. Deze vrouw heette Sinongki; haar beide kinderen huwden met elkaar en dezen werden de stamouders van een nieuw menschengeslacht.

Het is duidelijk dat hier verwarring heerscht en minstens twee overleveringen dooreen gemengd zijn, zooals dit zoo vaak onder natuurmenschen voorkomt. De verdeeling in vier clans moet natuurlijk vallen nà den zontvloed.

De Vorst van Banggai.

In Lamala laat men zelfs den radja van Banggai uit het Balantaksche komen. Men vertelt: Nadat de aarde weer met menschen bevolkt was, hield men eens in het stamdorp Pinoentoean een groot offerfeest (*soemawi*). Op het geluid van de trommen en gongen, die bij den priesterdans (*omosoelen*) geslagen werden, kwam een booze geest (*mena*) af. Dit monster had negen koppen en het at alle menschen in het dorp op behalve een vrouw, die zich in een der trommen wist te verbergen.

Toen kwam daar eens een man, die Mata oe eo heette. Deze was verbaasd in het heele dorp geen levende ziel te vinden. Hij sloeg daar op de trom, in de onderstelling dat op dit geluid de menschen uit den omtrek zouden afkomen. Maar een stem klonk vanuit de trom: „Doe dat niet, want het doet mij pijn!" Daarna kwam de vrouw te voorschijn. Ze vertelde wat er gebeurd was en verzocht Mata oe eo niet op de trom te slaan, want dan zou de *mena* weer komen. De vreemdeling bleef echter toch doortrommelen en toen duurde het niet lang of de geest met de negen koppen kwam aanzetten. Bij zijn aanval sloeg Mata oe eo hem een kop af; maar het monster liet niet af. Bij elken aanval verloor het een kop, totdat het dood was. Toen huwde de vreemdeling met die vrouw, en

verwekte bij haar een zoon, die den naam kreeg van Sembelengon (*sembelengon* is in het Banggaisch de naam voor „nageboorte").

Wij herkennen in dit verhaal aanstonds de vertelling van Sese nTaola bij de Poso-toradja's [1]). Dit verhaal bevat verschillende trekken, die het kenmerken als een zonnemythe. Dit wordt nog bevestigd door den naam van den held in het Balantaksch verhaal; men wist mij daar niet te zeggen, wat deze beteekent, maar *eo* is in het Bare'e „zon" (in 't Bal. *ilio*) en *mata oe eo* is de zonnebol. Dat we hier met de zon te doen hebben blijkt ook nog uit 't vervolg.

Sembelengon dan werd vorst van Banggai. Eens nu ging hij met zijn vrouw naar den akker en liet zijn zoontje achter in de hoede van de kindermeid. Hij droeg aan deze op: „Zorg ervoor, dat de jongen zijn hand niet in gindsch watervat steekt". Dit vat was vol „goudwater". In een onbewaakt oogenblik stak de jongen er toch de hand in en toen werd deze met een laag goud bedekt. De kindermeid trachtte dit eraf te vegen, maar het goudwater kroop al verder en verder over den arm en het lichaam van Sembelengon's zoon en eindelijk was zijn heele lijf ermee bedekt en was hij een klomp goud geworden.

Sembelengon was zóó bedroefd over het verlies van zijn zoon, dat hij geen vorst meer wilde zijn. Men zocht nu overal naar een radja, maar met geen van hen, die werden aangesteld, ging het. In hun wanhoop gingen de menschen er zelfs toe over een kat, die in het vorstelijk paleis rondliep, als vorst aan te stellen. Toen smeekte men Sembelengon toch maar weer radja te willen zijn. Hij nam dit aan onder voorwaarde, dat men goed zou zorgen voor zijn tot een klomp goud geworden zoon en dezen de noodige eer zou geven. Dit

[1]) Laolita i Sese nTaola, uitgegeven door Dr. N. Adriani. De tekst in Verh. Kon. Bat. Gen. deel 51, 2e stuk; inleiding en vertaling in idem deel 55, 1e stuk.

gebeurde: het goud werd in lappen rood katoen gewikkeld en het werd als *balakat* (Mal. *berkat*), heilaanbrengend voorwerp vereerd. In het relaas, dat ik van „de Vorsten van Banggai" in het Koloniaal Tijdschrift heb gegeven, vindt men nog andere overleveringen over dezen *balakat* van Boneaka.

Een broer van Sembelengon heette Loebange; deze zou in het Balantaksche zijn gebleven.

De Hoofden des lands.

De Hoofden der mian Balantak zijn van vreemden oorsprong. In Lamala weet men nog te vertellen, dat een *kapitan laoet* van Banggai, Sariboelan geheeten, te Mantok kwam trouwen. Zijn zoon Pomali ligt daar begraven. De nakomelingen van deze vreemdelingen werden de Hoofden *tonggol*. Vroeger had men tonggols te Mantok, Kalibambang, Molino, Soealangen Bolobak. Later kregen drie hunner den titel van *paoe basal* „kind van den groote", in den zin van „kleine *basal*", de gebruikelijke titel voor voorname hoofden in den Banggai-archipel (beide woorden *paoe* en *basal* zijn Banggaisch). Zoo had men dan: Paoe basal na tano Bense „de *paoe basal* van het land der Bensa" te Mantok [1]); Paoe basal na lipoe sambira „de *paoe basal* van het halve dorp", te Molino; en de Paoe basal Soealang in de gelijknamige plaats.

In het oostelijk deel van dit land had men ook Hoofden van vreemden oorsprong, hetgeen uit de namen blijkt, die aanduiden dat ze Mohammedaan waren en dus niet van Banggai afkomstig. Oude mythen werden met hun komst verbonden. Zoo vertelt men dat de Sangadji's van het dorp Balantak en het achterland afstammen van zekeren Soekoeroenan, een man die uit den

---

[1]) De clan Bense strekte zich dus blijkbaar verder naar het Westen uit dan men uit de overleveringen zou opmaken. Tenzij de titel beteekent, dat de Paoe basal te Mantok macht bezat over de clan Bense, die in het Oosten des lands woonde.

hemel is neergedaald bij het tegenwoordige Batoe Biring. Deze Soekoeroenan, vertelt Becking, moet de gave van zelfbevruchting en kinderen baren hebben gehad, want zonder te huwen kreeg hij een zoon en een dochter, Adam en Latima geheeten, die later samen huwden en 9 kinderen kregen. Van die kinderen waren vier meisjes, die, groot geworden, weer met 4 broers trouwden. Van 7 hunner is de naam bekend: Sowoali, eerste Hoofd; Toetoe Sapma was bolian (medicijnman); Mohammad, wiens afstammelingen den Islam omhelsden; Aroe maloeloe plantte boomen; Baginda Ali deed het zware werk; Sawalina werd het tweede Hoofd en Aadjawali werd het derde Hoofd.

De schatting aan den radja van Banggai.

Men erkent van ouderher den vorst van Banggai als zijn heer. Dit was een vanzelfsprekende zaak voor de mian Balantak, „want hij is immers aan ons verwant". In 't Oosten van het land werd de Sangadji in het dorp Balantak, die vermoedelijk al spoedig tot den Islam is overgegaan, of het reeds als vreemdeling was, zijn vertegenwoordiger. In het Westen, waar de bewoners geen vestigingen aan de zee hadden, plaatste de Vorst een vreemdeling als sangadji te Lombak. Wanneer de Vorst den tijd gekomen achtte voor het opbrengen der schatting (*roeroe*), zond hij den *kapitan laoet* naar den vasten wal van Celebes. Deze stapte achtereenvolgens bij de sangadji's van Dalantak en Lombak af en dezen zonden dan op hun beurt iemand naar de tonggols in het binnenland om dezen kennis te geven, dat de schatting bijeen gebracht moest worden. De afgezanten gebruikten op hun tocht in het binnenland een geleding bamboe, waarop ze bliezen als op een trompet. Zoo'n voorwerp heet *popoeoekon*. Wanneer de verspreid wonende bevolking dit geluid vernamen, wisten ze dat er iets te doen was en dat ze zich tot hun Hoofd te begeven hadden.

Aan den tonggol werd vanwege den Vorst kennis gegeven hoeveel pikoel was en hoeveel pikoel gepelde rijst de heer des lands van deze streek verwachtte te ontvangen. De tonggol verdeelde deze hoeveelheid onder de gezinnen, zoodat ieder wist voor hoeveel hij had te zorgen. De gezinnen werden in groepen verdeeld naar het aantal weerbare mannen, dat elk telde. Die welke uit meerdere weerbare mannen bestonden heetten *bababoe*, die met weinige *sôendoeki*. De eersten kregen meer op te brengen dan de laatsten; de verhouding werd mij opgegeven als 5 en 3. Voor Lamala bedroeg de belasting aan bijenwas 1 pikoel, aan gepelde rijst 300 *oesoki*. De *oesoki* is een maat, die vervaardigd is van de bladscheede van den sagopalm, in den vorm van een draagmand (*basoeng*). Een oesoki bevat 6 *gantang*; de *gantang* is een maat van een groote soort bamboe gemaakt; ze is een span lang en kan ongeveer 1½ tot 2 KG rijst bevatten. Een draagmand (*basoeng*) wordt gerekend 2 *oesoki* of 12 *gantang* in te houden. Zoo'n hoeveelheid heet dan 1 *otoetoean*. De heele belasting aan rijst bedroeg dus de niet onaanzienlijke hoeveelheid van ongeveer 3150 KG of 50 pikoels.

De leden van elke dorpsgemeenschap brachten alles samen bij hun Hoofd, vanwaar het naar de sangadji's te Lombak en Balantak werd gedragen. Was alles gereed, dan werden drie prauwen uitgerust; elk dorp of liever gemeenschap, moest één man leveren als roeier. Meestal ging de Sangadji zelf de schatting naar Banggai brengen. Was hij verhinderd dan liet hij een der *paoe basal* in zijn plaats gaan. Ook wanneer er iets bizonders in de hoofdplaats te bespreken was, gingen een of meer van de Balantaksche Hoofden mee.

Ter hoofdplaatse aangekomen hield men eerst op bij den *djooegoegoe*, daarna bij den *panabela* of *hoekoem toea* en ten slotte bij den *kapitan laoet*, onder wiens geleide de schatting naar de woning van den vorst werd gebracht. Dit gebeurde pas een dag of drie nadat men te Banggai was aangekomen.

Ook ingeval er een sterfgeval in de vorstelijke familie had plaats gehad, stak de *kapitan laoet* naar Balantak over om een heffing te doen. Bovendien werden dan kains verdeeld onder de bevolking; deze werden zoogenaamd verkocht, maar er werd minstens tweemaal zooveel rijst voor gevraagd, als het katoen waard was; dit laatste werd met het Maleische woord *toeloengan* „hulp" aangeduid.

De eigen Hoofden, *paoe basal* en *tonggol*, namen een klein deel van de opgebrachte schatting voor zich. Verder werkte ieder lid der dorpsgemeenschap, zoowel man als vrouw, één dag gedurende het rijstjaar op hun akker. Van de boeten die werden opgelegd voor zaken, die door hen werden berecht, kregen zij een deel; dit heet *oedoeraa*. Ook werd het Hoofd bij het oprichten zijner woning door het volk geholpen en wanneer hem eenige ramp of een sterfgeval in de familie overkwam, verleende men op verschillende wijzen hulp.

Slaven uit het eigen volk waren er niet, beweert men. Nooit zou een mian Balantak verkocht zijn en men liet het nooit zoover komen, dat iemand om zijn schulden pandeling moest worden bij een vreemdeling. Wel kwam men mian Sea-sea van het eiland Peling in dit land verkoopen; dezen werden echter niet „slaaf" genoemd, ofschoon men het woord ervoor, *ata*, kent. Men noemde die gekochten „kind" en ze werden geheel in het huisgezin opgenomen. De prijs voor een mensch werd mij opgegeven als 60 realen of 60 koperen borden (*doelang*).

Het verspreid wonen der bevolking.

Op de schetskaarten, die gemaakt zijn door de patrouille-commandanten, die na de occupatie door het Gouvernement het eerst 't land hebben verkend, leest men tal van namen van „dorpen". Een paar ouden van dagen vertelden mij, dat er in dien ouden tijd geen sprake was van dorpen, d. i. verzamelingen van

woningen. Daar waar de *paoe basal* of de *tonggol* verblijf hield, stonden 3 tot 6 huizen, maar voor de rest woonden de menschen gezinsgewijs verspreid op hun akkers. We moeten dus spreken van dorpsgemeenschappen, die zich noemden naar de plek waar het Hoofd woonde. En voorts had elk stuk van het land nog zijn eigen naam. De grenzen van het gebied van zoo'n dorpsgemeenschap of clan zijn welbepaald door beken, bergruggen en andere bodemeigenaardigheden. Binnen die grenzen konden de leden van de clan vrij hun akkers aanleggen. Daarbuiten alleen met toestemming van het Hoofd en de oudsten der gemeenschap, aan hetwelk dat terrein toebehoorde.

Dit verspreid wonen was volgens het getuigenis der menschen zelf de reden, waarom ze zooveel te lijden hadden van de Tobeloreesche zeeroovers. Deze lieden trokken het land in, doodden en roofden menschen zonder dat het verder gelegen akkercomplex er soms iets van merkte. Men weet te vertellen, hoe deze vikings met pijl en boog schoten en misschien is het alleen hierdoor, dat men met dit wapen bekend is geraakt. De naam er van, *bokasan* (niet *bakasan*), kent men, maar ik heb niets gevonden, dat erop zou kunnen wijzen, dat men ook zelfs in den ouden tijd pijl en boog heeft gebruikt. Zelfs als kinderspeeltuig kent men het niet. Behalve tegen de Tobeloreezen, hebben de mian Balantak volgens hun beweren nimmer tegen een ander volk gevochten. [1])

[1]) Van één binnenlandschen strijd wist men mij te vertellen, namelijk van de inwoners van Mantok met die van Basama. Wat de aanleiding tot dien oorlog was, kon men mij niet meer zeggen; het moet een twist zijn geweest tusschen de Hoofden (*tonggol*) van die beide plaatsen. De twee partijen waren gewend elkaar te ontmoeten op een plek die nog Asa'an heet, d. i. plaats waar men slijpt, omdat daar een steen ligt, waarop men zijn zwaarden sleep, voordat men tot den aanval overging. Deze oorlog duurde drie jaar en eindigde met den dood van Oemporon, den *tonggol* van Basama.

Nadat het N. I. Gouvernement orde op de zaken is komen stellen, zijn pas echte dorpen ontstaan, aanvankelijk in de bergen. Langzamerhand is men naar het zeestrand komen afzakken. Namen als Molino, Mantok, Binoetik, Eting, die vroeger in het binnenland geschreven stonden, vindt men nu aan zee. Mantok is één geworden met Sobol. Kalibambang is nog verdeeld: de eene helft der inwoners woont reeds aan het strand, de andere zit nog in de bergen. Beide helften zijn elk op zichzelf te klein om de oprichting van een school te rechtvaardigen, zoodat deze lieden, die vroeger een eigen school hadden, deze nu moeten missen. Op den langen duur zal het binnenland ontvolkt zijn, en zullen de menschen zich alleen aan het zeestrand hebben samengetrokken.

Huisbouw.

Doordat men geen vaste woning in het „dorp" had, maar men zich dáár vestigde, waar men zijn akkers had en deze akkers tengevolge van roofbouw elk jaar op een andere plek werden aangelegd, was het opzetten van een nieuwe woning bijna een jaarlijks wederkeerende bezigheid voor de mian Balantak. Als iemand een huis opzette, moest hij zich eerst overtuigen, of de plek waar hij dit wilde doen, goed was en geenerlei kwaad in zich verborgen hield, dat zich later zou openbaren. Om dit te weten te komen stak hij een stuk hout in den grond, dien hij van onkruid en struikgewas had gezuiverd om er te kunnen gaan bouwen. Den stok spreekt hij op de volgende wijze toe: „Als ik op deze plek zal sterven, zal ik vannacht een droom hebben; als ik er niet zal sterven, zal ik niet droomen". Dan bindt hij zich om den linker enkel een stuk rotan; hij zegt zóó te doen, opdat zijn ziel (*santoeoe*) zich niet gedurende den slaap uit het lichaam zal verwijderen en ronddwalen, want alles wat de ziel ondervindt en ziet, zou haar meester droomen. Dit vragen om een teeken heet *montotol*.

Ook mag hij in dien nacht niet verschrikt het been optrekken (dit heet *pongkodi*). Overkwam hem dit dan zou hij een andere plek moeten opzoeken om daar zijn huis te zetten. Eerst als men het huis opricht, wordt de stok, die op die plek geplant is, verwijderd.

Is de nacht droomloos voorbijgegaan, dan brengt men het benoodigde hout bijeen. Men mag voor zijn woning niet gebruiken het hout van boomen, waar omheen zich klimplanten en lianen hebben geslingerd, want dan zouden de geesten (*dii*) de menschen die in dat huis wonen, altijd ziek doen zijn. Ook boomen, die in hun val door lianen of door andere boomen in hun val worden tegengehouden, laat men ongebruikt. Offers worden aan boomen, die men voor huisbouw vellen wil, niet gebracht, want alle boomen, waaraan men iets bijzonders meent op te merken, gaat men voorbij.

Is het noodige hout bijeen, dan begint men met het oprichten van de woning. Daartoe wordt eerst het gat gegraven voor den middenpaal, de *bongoenan*. In dit gat wordt een pakje gelegd, waarin zich schrapsel van lood en van koper en wat bijenwas bevindt. Niemand wist mij te zeggen, waarom juist deze dingen erin gedaan worden. Metalen worden veel gebruikt om langs magischen weg de levenskracht van den mensch te versterken en kwade invloeden te weren. Het lood kan ook bedoeld zijn om het huis „zwaar", d. i. stevig te doen zijn. Was wordt meestal aangewend om iets te „plakken", hetzij om de ziel der inwoners aan het huis te hechten, opdat deze niet zal weggaan, hetzij om (en dit is meer waarschijnlijk) de deelen van het huis aan elkaar te doen „kleven", en de woning daardoor stevig te maken.

Men was niet gewend elkaar te helpen bij het oprichten van een huis, misschien een gevolg van het ver uit elkaar wonen. Maar men huurde wel eens iemand, die verstand had van huizen bouwen, en die leiding gaf aan de werkzaamheden der huisgenooten,

Zoo iemand ontving als loon 2 bossen rijst per dag.

De oude huizen bestonden uit één groote ruimte. De nokbalk werd Oost-West gelegd. De trap, *antjar*, een boomstam met een oneven aantal inkepingen als voettreden, bevond zich aan de Oost- of de Westzijde en altijd aan den kant ervan, dus bij de lengtezijde van het huis. Langs dien kant liep dan over de heele lengte der woning een breed portaal, aan welks andere einde de haard was aangelegd. Op dit portaal, dat den naam draagt van *kotakaan*, werden gasten ontvangen, en hadden de besprekingen der huisgenooten plaats. De vloer van het overige deel van het huis lag hooger dan dien van het portaal: daar bevonden zich de huis- en slaapkamer der familie; er was geen wand tusschen *kotakaan* en *oeloe*, zooals het verhoogde deel heet. Deze ruimte werd gedurende den nacht vaak niet eens door matten of lappen foeja in kamertjes afgeschoten; de kleine kinderen sliepen dan achter in huis bij de ouders; de ouderen meer naar den kant van de deur toe. Alleen in groote huizen werd wel eens een vast kamertje gemaakt, *olis* geheeten, maar dit diende niet om erin te slapen, maar om er de offerborden voor de huisgeesten te zetten, en er allerlei goederen te bewaren.



Plattegrond van een oud Balantasch huis

De ruimte om den haard, *rapoe*, draagt den naam van *soentjoenan*. Men verbleef er alleen om te koken of om zich aan het vuur te warmen in koude nachten. Eten deed men op de *oeloe*, als er geen gasten waren. De vloer, *dasar*, was altijd van geplette of in latten gespleten *pering*-bamboe; de wanden waren van de

bladstelen van den sago (*koembaal*; de wand heet *bombong*). Van hetzelfde materiaal was de deur, *omporon*. Veelal werd ook een zoldering, *parawawo*, in het huis gelegd.

Huizen van dezen vorm worden niet meer gemaakt, tenzij als hutten op den akker. Overal in de dorpen ziet men nu het model van de woning in de Minahassa bij hen die tot het Christendom zijn overgegaan, terwijl de Mohammedanen de voorkeur geven aan de meer gesloten Boegineesche huizen.

Bij het maken van den haard wordt de ruimte die daarvoor bestemd is, met *boeëse*-bladeren belegd, waarna aarde daarop wordt gestort; het aantal manden met aarde, die men gebruikt, wordt niet geteld. Dit is het laatste werk dat aan de woning geschiedt, want in den avond van dienzelfden dag wordt vuur op den haard aangemaakt en betrekt het gezin de nieuwe woning. Het vuur mag niet uit een andere woning worden overgebracht, maar moet nieuw gemaakt zijn. Men kent verschillende manieren van vuurmaken. Met vuursteen en staal, waarbij de vonk op een stukje arenzwam (*baroe*) wordt overgebracht, heet *kaloeli*. Een vuurslag van bambusa longinodes (*kambangan*) met een stukje van een aarden kom, heet *lean*. Vuurmaken met de zaag, waarvoor men dezelfde bamboesoort boven en beneden gebruikt, heet *mongkokor*. Voor de vuurboor gebruikt men *sa ro*-hout, zoowel voor boor als voor onderlegger, waarop geboord wordt. Dit heet *momiol*.

Is het een gewoon huis dat men betrekt, dan hebben daarbij geen feestelijkheden plaats. Maar wordt een groot huis ingewijd, een woning dus van meer vermogende lieden, dan worden veel familieleden uitgenoodigd om te komen helpen bij het overbrengen van de bezittingen en het voedsel voor den maaltijd bestemd, want alles moet in één gang in het nieuwe huis gebracht worden, waarna er de maaltijd plaats heeft. Bij deze gelegenheid worden ook de offerborden

van de huisgoden overgedragen. Van het bloed der hoenders, die voor den maaltijd worden geslacht, wordt iets aan al het gebinte van het huis gesmeerd om dit stevig te maken.

Ook het huisraad wordt in de nieuwe woning geplaatst. Behalve het hoofdkussen (*tangonan*), dat opgevuld is met droge pisangbladeren of de haren van de mais en de slaapmat (*ampas*), bestaat het huisraad voornamelijk uit aarden potten (*koeren*) en ander eetgerei en manden. Van de laatste heeft men er heel wat. De meest gebruikte is de *basoeng*, een mand in den vorm van een afgeknotten kegel, gemaakt van de bladscheede van den sagopalm; deze wordt met een paar draagbanden over de schouders op den rug gedragen. Men heeft ze in allerlei grootten. Dr. W. Kaudern geeft er een beschrijving van met afbeeldingen in zijn boek I Celebes obygder, II, bl. 263. Uit een versiersel met zwarte draden (waarschijnlijk een klimvaren die de Posoërs *paka* noemen), dat hij op den achterkant van een der manden opmerkt, meent hij een rudiment te zien van een andere wijze van aanleggen der draagbanden, zooals dit nu nog in Mongondouw gebruikelijk is. Meer voor de hand ligt, dat dit een uiting van kunstzin is; in Poso worden dezelfde soort manden, hier *baso* geheeten, vaak met dit *paka* en met roodgeverfde rotan van versieringen voorzien.

Andere manden zijn *taoeale*, een korte vierkante mand van rotan gevlochten; deze kan aanmerkelijk grooter gemaakt worden door er een regenmat (*tindoeng*) in te plaatsen, waardoor de laadruimte grooter wordt. *Karandang* is een groote mand van rotan; de *kai* is de Pososche *kajoe*, een draagmand van rotan gevlochten met een bodem en drie zijden; door het aanbrengen van sagobladscheede kan men aan dit draagtoestel een enormen omvang geven; deze mand wordt uitsluitend door mannen gebruikt. De *boentong* is een mand, waarvan het geraamte met kokosvezels bekleed is. De *doson* bestaat uit latten van bamboe, die door middel van

rotan aan elkaar verbonden zijn in den vorm van een fuik. Deze worden vooral gebruikt voor het vervoeren van damar. Al deze manden worden op den rug gedragen.

Voor het gebruik in huis heeft men kleinere manden, zooals de *ponang* van rotan; en mandjes met deksel voor het bewaren van ontbolsterde rijst, zooals de *kaile*, die van de schors van de Maranta dichotoma gemaakt is.

Diefstal en zijn berechting.

Een gevolg van het verspreid wonen der bevolking moet ook zijn, dat vroeger weinig gebruik gemaakt werd van de rechtspraak van het Hoofd *(paoe basal, tonggol)*. Doordat men niet veel aanraking met elkaar had, kwamen misdrijven weinig voor. De kleinere misdrijven werden onder elkaar uitgemaakt. Daaronder vielen in de eerste plaats diefstallen, die overigens weinig voorkwamen volgens de getuigenissen der menschen. Als regel gold, dat wanneer iemand iets gestolen had en de dief ontdekt werd, hij de waarde van het ontvreemde dubbel teruggeven moest. Had iemand bijvoorbeeld een hakmes van een ander weggenomen, dan moest hij dat teruggeven en bovendien nog een hakmes. Wat aan het ontvreemde werd toegevoegd bij wijze van boete, draagt den naam van *oboeloes*.

Het stelen van rijst werd op dezelfde wijze behandeld. Waren het slechts enkele bossen die ontvreemd waren, dan werd als *oboeloes* geen gelijk aantal gevraagd, maar minder. Het is alsof men het wegnemen van een weinig rijst verontschuldigt en dit niet zoo erg vindt. Dit staat zeker in verband met de gewoonte, die ook op den Banggai-archipel en in vele deelen van Celebes heerscht, dat het iemand die een akker of een kokosboom voorbijgaat, vrij staat om van de mais, de komkommer, kokosnoten te nemen om den honger te stillen, wanneer hij niet zooveel neemt, dat hij er een vracht van maakt, die hij naar huis brengt. Daarom wordt het wegnemen van meerdere bossen zwaarder gestraft, niet met *oboe-*

loes, maar met het opleggen van een boete *(motaro')*: 4 borden, 4 vadem *balasoe*-katoen, 1 kain en 1 hoen. Het gestolene moet teruggegeven worden. Het hoen wordt geslacht om de rijstgodin, *boerake'na pae*, te verzoenen, die anders den eigenaar der rijst ziek zou maken uit boosheid, dat van haar rijst gestolen is; daartoe wordt het bloed van het hoen op het voorhoofd van den bestolene en zijn gezin gestreken *(mangarara'i)*.

Kon de dief de opgelegde boete niet betalen, dan hielp zijn familie hem daarbij. Was deze daartoe niet in staat, of niet bereid, dan werd de zaak met het Hoofd, *tonggol*, besproken. Deze betaalde vaak mede aan de boete en haalde den benadeelde over zich met een mindere boete tevreden te stellen. Meerdere lieden hebben mij verzekerd, dat nimmer een mian Balantak om schulden pandeling is geworden, zooals boven al is opgemerkt. Kon de schuldige niet betalen, dan liet men vaak zijn schuld rusten, om deze later van zijn kinderen of kleinkinderen in te vorderen.

Werd iemand van diefstal beschuldigd en ontkende hij het gedaan te hebben, dan werd het een rechtszaak. Deze eindigde meestal met het houden van een godsoordeel en dit kon alleen door het Hoofd worden gelast en geregeld.

Voor het houden van een godsgericht kwamen de leden van de heele dorpsgemeenschap bij elkaar aan een diepe plek in de rivier. „Pilogot daarboven, die de menschen geschapen hebt en hun trekken hebt ingegrift, zie naar beneden *(sisiron)* op ons. Pilogot beneden, die de menschen draagt en straft, kijk op naar boven *(lelengea'on)*". Aldus is de aanhef, waarmee de goden werden aangeroepen. Dan werd hun medegedeeld, waarvan de een den ander beschuldigde en werd hun tusschenkomst ingeroepen om aan te wijzen, wie gelijk had. Daarna dook voor elke partij een man in het water, die zich daarbij aan een in den bodem van de kom geplanten stok vasthield. Er heerschte bij zulk een gelegenheid altijd groote op-

winding en spanning. Men geloofde dat degeen, die onderdook voor hem die ongelijk had, het niet lang in het water kon uithouden, omdat dit hem in neus en mond drong.

Dus niet de in de zaak betrokkenen zelf onderwierpen zich aan het godsoordeel van duiken *(mengkakiop)*, maar daarvoor huurden ze menschen, van wie bekend was, dat ze „een langen adem" hadden. Het loon dat dezen daarvoor ontvingen bestond uit een paar borden of drie el inferieur katoen *(balasoe)*. Werd langs dezen weg de aangeklaagde schuldig bevonden, dan had hij de boete te betalen, die op een misdrijf als waarvan hij beschuldigd werd, stond. Bleek de aanklager den ander valsch beschuldigd te hebben, dan werd hij daarvoor beboet, *motaro'*. Soms werd tevoren door de beide partijen afgesproken, hoeveel ieder zou betalen, wanneer de ander gelijk bleek te hebben. Het maken van zoo'n afspraak heet *batangka*.

Behalve het duiken kende men nog het *mensingkom besi*, waarbij de beschuldigde een stuk gloeiend gemaakt ijzer moest aanvatten; als de handpalm daarbij geen brandwonden kreeg, werd de aangeklaagde onschuldig geacht. Andere godsgerichten als het werpen van speren, het steken van de hand in kokend water en derg. kende men niet.

Om zijn onschuld te bewijzen was men er al heel spoedig bij een vloek over zichzelf uit te roepen, die in vervulling zou gaan, als men schuldig was. Hiervoor heeft men geen naam. De vaste uitdrukking die daarbij gebezigd wordt, is: „Hemel en aarde mogen mij tusschen zich dooddrukken als ik het heb gedaan".

Gewoonlijk weet men niet wie het is, die iets heeft weggenomen. Dit tracht men dan te weten te komen door wichelen, *momoelos*. Vooral het *momoelos na ikiran* „wichelen met de rijstwan" wordt hiervoor gebezigd. Daarvoor wordt een touw aan den rand van de wan vastgemaakt, waarvan het andere eind door den ondervrager *(medium)* wordt vastgehouden. Deze vraagt dan of A het vermiste heeft genomen. Blijft de wan

rustig liggen, dan wordt het onderzoek voortgezet: „Heeft B het dan misschien gedaan?" Bij elke vraag wordt de naam genoemd van iemand, die al eens eerder heeft gestolen, of dien men om de eene of andere reden daartoe in staat acht. Op een gegeven oogenblik richt de wan zich bij het noemen van een naam een weinig op en tikt op den vloer, welke beweging eenige malen herhaald wordt. Dit is het bewijs dat de genoemde inderdaad de schuldige is. Het medium moet het koord stevig vasthouden, want volgens de mededeelingen vliegt de wan soms woest op en slaat tegen iemand van de omstanders (niet de genoemde).

Een wijze om den dief ongelukkig te maken is het *mongolooloeng*. Men heeft daartoe iemand noodig, die de kunst verstaat. De wijze gebruikt bij zijn werk een kom boordevol gevuld met water; deze dekt hij toe met een lap wit katoen en roept dan de ziel van den dief. Niet lang daarna, zegt men, komt er een menschenoog aan de oppervlakte van het water te zien; bevindt zich dit dicht bij den rechterwand van de kom, dan is de dief in de buurt; ziet men het aan de linkerzijde van de kom, dan woont hij verder weg. Wil men den dief niet ongelukkig maken, dan strooit de toovenaar wat kalk op het oog. Als men dan na een of twee dagen iemand ontmoet met zeere oogen, dan wordt hij ervan beschuldigd het vermiste weggenomen te hebben. Steekt de toovenaar een naald in het oog, dat aan de oppervlakte van het water verschenen is, dan zal de dief onherstelbaar blind worden.

Verwondde men iemand bij ongeluk, dan moesten 3 hoenders en 1 hond worden gegeven: de eerste werden aan de huisgoden (*pololo'*), en andere geesten geofferd (*mangawaoewaoe*) om hun bescherming in te roepen, opdat de wond spoedig zal genezen. De hond werd gedood om te *mampepas*, d.i. de gevolgen van magisch werkende invloeden weg te doen (in dit geval: door den hond te laten „wegbrengen"). Dat iemand zijn medemensch zonder opzet verwondt, is geen

toevalligheid, maar het gevolg van een noodzakelijkheid, opgewekt door de ontketening van een magische kracht. Bovendien moest degeen die de wond had toegebracht, den verwonde verplegen en medicijnen bezorgen tot hij beter was.

Bij doodslag werden de kosten van de begrafenis gelijkelijk gedragen door den doodslager en de familie van den doode.

Foejabereiding.

De mian Balantak waren in den ouden tijd geheel op zichzelf aangewezen bij het zich verschaffen van een woning, huisraad en kleeding. Wat de laatste betreft, deze werd eertijds gemaakt van geklopte boomschors. Het foejakloppen heet *momonoetoe'*. De klopplank, die aan de beide einden door een stuk pisangstam of een blok hout ondersteund wordt, heet *taanan*. Het kloppen was vrouwenwerk. We kunnen hier in den verleden tijd spreken, want men doet het niet meer; misschien hier en daar nog in afgelegen oorden.

Voor foeja werd de bast van drie boomen gebruikt: *gonggolon*, *torop* en *oea* of *ree*. [1]). De buitenste schors wordt met een hakmes afgeschrapt, waarna de binnenbast twee dagen lang in het water te rotten wordt gelegd om daarna geklopt te worden. De vrouw zit daarbij vóór de plank met de beenen rechtuit daaronder gestoken. Eerst wordt de schors murw geslagen met een ronden houten knots met inkervingen, *popool* of *pansasali* geheeten. Daarna wordt ze bewerkt met steenen hamertjes, die overlangs voorzien zijn van gleuven, opdat de weeke vezels van de bast niet van elkaar zullen scheuren. Nagenoeg overal op Celebes,

---

[1]) Dr. W. KAUDERN, die in zijn meer aangehaald werk, II, bl. 260 – 261 een en ander van het foejakloppen in het Balantaksche vertelt, noemt ook drie boomen, maar de *gonggolan* niet; daarentegen geeft hij de *ree* en de *oea*, die hij *wowoea* noemt, misschien verkeerd verstaan uit *kaoe oea*, als twee verschillende boomen op.

waar het bereiden van foeja niet uit de herinnering verdwenen is, worden deze steenen hamertjes gebruikt en overal heeten ze *ike*, naast andere omschrijvende namen (Kaudern geeft in zijn boek afbeeldingen van *pansasali* en *ike*, pl. 102, II. 262). Deze hamertjes zijn in Balantak door de menschen gekocht, maar van wie men ze kocht en waar ze vandaan kwamen, weet men niet. Er waren er niet veel in het land, zoodat de vrouwen ze van elkaar leenden.

Wanneer de schors tot breede lappen was uitgeklopt, werden deze gedroogd. Om ze soepel te maken werden ze in elkaar verfrommeld en weder met den knots bewerkt. Geen van de genoemde boomen wordt geplant; ze groeien in de wildernis. De foeja die men van elk ervan kreeg, is verschillend van fijnheid. Van de fijnste soorten werden hoofddoeken gemaakt; de grovere soorten dienden voor baadjes (*badoe*, een vrouwenbaadje is *bakata*), sarongs (*baakan*), lendengordels (*ara'*), en dekens (*poeman*). Foeja in het algemeen heet *baakan*, evenals de vrouwenrok die ervan gemaakt werd.

Wanneer al het akkerwerk was afgeloopen en de rijstaren voor den dag begonnen te komen, zette de vrouw zich tot het bereiden harer kleedingstof. Als de rijst rijp was geworden, liet ze dit werk weer rusten om den klophamer te verwisselen met rijstsnijmes.

IJzersmeden.

De kunst van ijzersmeden, *oemoetoe'* (verg. *momonoetoe'* voor „foejakloppen"; Bare'e: *toetoe*, Jav. Mal. *toetoek* „stampen") zegt men van ouderher te hebben gekend. Het is mogelijk dat men de kunst van anderen geleerd heeft, maar alle herinnering eraan is verdwenen. Deze kunst ging niet verder dan het omsmeden van hakmessen, zwaarden, speerpunten en derg. In Mantok zijn geen smeden, vertelde men mij, maar in Binoetik en Kalibambang worden er gevonden.

De smid, *pande*, heeft zijn blaasbalg, *boesaan* (de zuigers zijn de *pomboesa*), in een hut staan, die den

naam draagt van *toetoekan*. Daar worden ook gevonden het aanbeeld, *tandasan*. Een eigenlijke oven met overeindstaande steenen, zooals men die o. m. bij de Oost-toradja's vindt, kent men niet. In een lichte uitholling in den grond vóór de blaasbalg, waarin een buis van steen of gebakken klei, *soongan* geheeten uitmondt, wordt een vuurtje gemaakt van houtskool, dat aangeblazen wordt door de lucht, die de blaasbalg door de *soongan* perst. Deze haard heet *pontoenoean besi* „plaats waar 't ijzer geroost wordt".

De blaasbalg bestaat uit twee kokers van een zware soort bamboe gemaakt; de zuigers die zich daarin op en neer bewegen zijn ronde klossen hout, aan welks randen tal van lapjes katoen zijn bevestigd, die bij het ophalen van den zuiger lucht doorlaten en deze afsluiten bij het neerlaten.

De smid heeft als werktuigen zijn hamer, *ponoetoek* en zijn tang, *asip*. Wanneer men de hulp van den smid inroept, moet men de houtskool leveren en hem beloonen met rijst. Van den tijd af, dat de aren van de rijst te voorschijn komen, tot na afloop van den oogst, mag niet worden gesmeed. Eenige plechtigheid wordt niet in de smidse gehouden. Van het aanwenden van ijzer als geneesmiddel, of vrees voor zijn geheimzinnige kracht, is mij niets ter oore gekomen.

Jacht.

De menschen van Balantak waren in den ouden tijd ook voor hun onderhoud geheel op zichzelf aangewezen. Hun hoofdvoedsel is sinds menschengeheugenis rijst geweest. Over den rijstbouw en andere voedingsmiddelen zal ik hier niet spreken. Daarover zal ik een en ander mededeelen in dit Tijdschrift, in mijn opstel „De Rijstbouw in Balantak op Celebes". Alleen moet ik hier even vermelden, dat de mian Balantak nimmer de kunst hebben verstaan van het tappen van palmwijn uit den Arenga saccharifera. Dit wijst er wel op, dat deze menschen langen tijd een geïsoleerd bestaan hebben geleid.

Vleeschspijs genoten deze lieden in gewone omstandigheden alleen wat de jacht en de vischvangst opleverden. Van de huisdieren (hoenders, varkens, honden, katten, en later nog geiten) werden alleen geslacht bij bizondere gelegenheden (offerfeesten). Aan de jacht werd heel veel gedaan. Jagen heet *loemako*, dat in andere talen van Celebes „loopen" beteekent. Men jaagt met honden, *aoete'* (het algemeen op Celebes gebruikelijke woord *asoe* voor „hond" hadden mijn zegslieden nimmer gehoord). Honden waren vroeger niet duur: voor één kain (dus van f 1 tot f 2) kreeg men een hond; alleen dieren die hun dapperheid al bewezen hadden, deden soms 2 kains.

Bij het koopen van een hond wordt gelet op de teekenen, die het dier aan het lichaam heeft; hieruit meent men te kunnen opmaken of het dapper is en zijn meester dus veel voordeel van hem zal hebben. De dapperste honden heeten die te zijn, bij welke zich twee tepels op de huid van den penis vertoonen. Ook wanneer alle tepels van den hond paarsgewijs niet recht tegenover elkaar staan, maar een zigzaglijn vormen als men ze met elkaar verbindt, is dit een teeken van dapperheid. Staan alle tepels paarsgewijs recht tegenover elkander, met uitzondering van één paar, dan heet zoo'n hond *aoete' kaoeri* „linksche hond": zoo'n dier zal veel wild vangen. Op andere teekenen dan den stand der tepels wordt niet gelet.

Men vertelt ook, dat in den ouden tijd de palmmarter, die hier *aoete' alas* „boschhond" heet, als jachthond werd gebruikt. Er bestaat een verhaal van een man, die het jong van zoo'n marter vond en dit opvoedde. Toen het groot geworden was, nam hij het mede op de jacht en weldra werd het dier de aanvoerder van al de honden. Iedere maal dat zijn baas ging jagen, ving hij wat en meermalen doodde hij het wild zelf. Eens was zijn meester ziek en het dier jankte uit verlangen, dat men hem ter jacht zou geleiden. Maar de man kon niet opstaan. Toen werd het dier boos, beet zijn baas in den keel en doodde hem.

Als iemand er meerdere honden op nahoudt, is er altijd een bij den troep, die de andere voorgaat en door zijn voorbeeld aanvuurt. Zoo'n hond is de *tanaas* „voorganger". Hij krijgt wel hetzelfde eten als de andere honden, maar zijn baas onderscheidt hem toch boven de andere dieren. Men zegt, dat zoo'n *tanaas* het wild niet aanblaft, maar er zich dadelijk op stort. Als zoo'n dier, die zijn baas veel voordeel bezorgd heeft, dood gaat, wordt het niet zoo maar onder den grond gestopt als het kreng van andere honden, maar de baas wikkelt hem vooraf in een lap katoen.

Wanneer een der leden van het gezin op de jacht is gegaan, behoeven de andere huisgenooten geen bepaalde dingen in acht te nemen om het geluk van den jager niet te bederven, zooals dit elders wèl het geval is. Veel wordt op droomen gelet: als men in den slaap iets ziet, dat op tegenspoed duidt, gaat men er dien dag niet op uit. Heeft men in den droom een lijk grafwaarts gedragen, of uit het bosch een *kolondion*-vrucht meegebracht; heeft men in den droom een vrouwenborst betast, of heeft men een sagoboom gespleten om er het merg van te kloppen, of een kokosnoot gekloofd om het vleesch eruit te eten, dan zal de man zoo eenigszins mogelijk er den volgenden morgen op uit trekken, want zijn droom heeft hem gezegd, dat hij geluk zal hebben. Droomt men echter dat men met een ander vecht en het verliest, dan zullen de honden bang zijn voor de varkens en niet willen aanvallen. Wanneer ik in den droom een tros kokosnoten op den grond zie liggen en ik heb geen lust die mee te nemen; of ik droom, dat ik aan iemand iets vraag, maar die persoon weigert mij het gevraagde te geven, dan is het maar beter thuis te blijven, want dan krijg ik geen wild. Zoo ook als men een vracht van een of ander artikel, bijvoorbeeld pompoenen of komkommers, die men in den droom draagt, te zwaar vindt en er een deel van op den weg legt.

Indien een der huisgenooten zich boos maakt op

een hond, voordat men van huis gaat en het dier verwenscht, bijv. door te zeggen: „Moge een varken je verscheuren!" dan moet men zijn voornemen om te gaan jagen tot den volgenden dag uitstellen, want als men dadelijk gaat, zal de verwensching in vervulling gaan. Een hond moet men geen paddestoelen (*tambata*) of erwtjes laten eten, want daardoor verliest hij zijn dapperheid. Hetzelfde zou gebeuren als men hem met den potlepel sloeg.

Is de jager op weg, dan let hij op het geluid van den vogel *tontogo;* hoort men dit, dan gaat men aanstonds terug, want ging men door en ontmoette men een varken, dan zou dit een der honden dooden, of als dit niet gebeurde, zou het den jager een wond toebrengen. Laat deze vogel zijn geluid gedurende den nacht hooren, dicht bij de plek waar het vleesch van den jachtbuit gerookt wordt, dan moet men er den volgenden dag juist wèl op uit gaan, want dan zal men geluk hebben.

Heeft de jager een groot deel van den dag in de wildernis rondgezworven zonder een varken te ontmoeten, dan zit er niet anders op dan naar huis terug te gaan en het den volgenden dag weer te probeeren. Gebeurt zoo iets eenige malen achtereen, dan is het hem duidelijk, dat de boomgeesten, *bela*, om de eene of andere reden vertoornd op hem zijn; dan moet hij ze verzoenen met een offer van zes hoenders; dit offer wordt op het woonerf gebracht. Van een jagerstaal weet de mian Balantak niets.

De teleurstellingen op de jacht geven den jager het gevoel, dat hij afhankelijk is van onzichtbare machten, die hem niet goed gezind zijn, hier de boomgeesten, die *bela* worden genoemd. Dit woord beteekent ook „vriend" en om zich deze geesten te vriend te houden brengt men hun offers. Zulk een offer wordt nu en dan in het bosch gebracht en na afloop ervan keert men eerst naar huis terug om pas den volgenden dag op jacht te gaan. Voor dit offer werd een bordje op

den grond gezet en daarop legde men een heel eenvoudig beeldje, dat niet meer dan een latje van een span lengte is, aan welks eene eind een gezicht en profil gesneden is. Dit houten beeldje heet *ata* „slaaf", en stelt de verpersoonlijking van den jager zelf of van zijn geleidegeest (*pololo'*) voor. Over het beeldje wordt een lapje gelegd van een eigenaardig weefsel. Zoo'n lapje heet *motombing* en het moet ook een verpersoonlijking van den mensch of van zijn plaatsvervanger voorstellen.[1]) Daarna roept de jager de *bela* aan, biedt hun sirih-pinang aan en vraagt hun veel voordeel op de jacht te geven. Na afloop van deze eenvoudige plechtigheid begraaft hij het beeldje in den grond; het bord en het lapje neemt hij mee naar huis.

Jagers vertellen veel van menschen die in het bosch leven, een soort van wilden. Een priester (*bolian*), die veel jaagt, beweert, dat ze dezelfde gedaante hebben als de mian Balantak, maar hun lichaam is sterk behaard. Jagers hooren alleen het geluid hunner stem, als ze hun geroep door de bergen laten weerklinken. Men noemt ze *mentailobo* en men vreest ze. Het is wel eens gebeurd, vertelde men mij, dat een jager, die er alleen op uit was gegaan, dood in het bosch is gevonden, met het lijf vol krabben. Dit was het werk geweest van mentailobo. Onder de voorwerpen, die een rol hadden gespeeld bij den heidenschen eeredienst en die waren ingeleverd door menschen, die besloten waren „echte Christenen" te worden, vond ik ook een voorwerp, dat veel op den tand van een python geleek; men zei mij, dat dit de tand was van een *mentailobo*, die in het bosch was gevonden.

Meestal blijft een jager slechts een dag weg, en komt tegen den avond weer in zijn huis terug. Blijft hij een nacht over in de wildernis, dan bouwt hij zich een

[1]) Over *ata* en *motombing* zal ik een en ander mededeelen in mijn opstel „De geestenwereld van den mian Balantak" in dit Tijdschrift.

klein hutje, dat den naam draagt van *sa'oe*. Bij het oprichten ervan wordt geenerlei voorschrift in acht genomen.

Wanneer het varken gedood is, legt de jager zijn hoofddoek en zijn hakmes op het dier en spreekt: „Ik koop dit varken van hem aan wien het toebehoort". Dit heet *mantjambongi* (misschien het Bare'e *mantjoembani*, zie Adriani's Bare'e-Nederl. woordenboek op *soemba*). Daarna knoopt hij den hoofddoek weer op het hoofd en steekt het mes in de scheede. Is de jager alleen (een kind dat hij vaak tot gezel heeft, niet meegerekend), dan draagt hij den buit op den rug naar huis; zijn ze met hun tweeën volwassenen, dan dragen ze het dier tusschen zich in aan een stok. Thuis (of in de hut) gekomen, wordt het varken ontweid en daarna wordt het op een vuur gelegd om de borstels te schroeien. Terwijl de jager het dier boven het vuur heen en weer wentelt, spreekt hij: „Ik schroei hier het varken en zijn ouders, broers en zusters en kinderen, alle schroei ik hier". Is het wild geschroeid en geschraapt, dan wordt het borststuk rechthoekig uitgehakt en haalt men lever en longen te voorschijn. Een deel van het vleesch wordt in potten gekookt, een ander deel op rekken boven het vuur gerookt. Is alles gaar, dan wordt een stuk van de lever in kleine brokken gesneden: 9 van die hompjes worden aan de vóórzijde van het hakblok, *datalan*, gelegd, 6 erachter en 3 op de punt. Dan roept de jager de boomgeesten, *bela*, om te komen eten en hij vraagt hun daarvoor een nog grooter varken aan hem te geven, als hij de volgende maal op de jacht gaat. Dit heet *mokiparawai* of *mokitarai*. Eerst na het brengen van dit offer mocht men zich aan het wild te goed doen.

Bij het nuttigen van het vleesch heeft men enkele voorschriften in acht te nemen: zoo mag men niet loopende van den buit eten, want dan zou men bezocht worden door leelijke etterende wonden, *tamoe*. Het varkensvleesch mag men niet opdienen op een

bord, maar dit moet steeds gebeuren in bakjes van sagobladscheede of in kokosdoppen. Het vleesch mag nooit met iets anders samen gekookt worden, behalve met zout. Hierop wordt het verbod gegrond om borden te gebruiken: op borden toch komen allerlei soort van spijzen. Dit is alles *doso*, d.i. zoo iets zal ten gevolge hebben, dat men de volgende malen geen geluk meer op de jacht zal hebben.

Wanneer meerdere lieden samen gaan jagen, is een hunner de leider, *tanaas*. Bij de verdeeling van den buit krijgen de leden van het gezelschap, die honden hebben, meer dan zij die zonder deze dieren zijn meegegaan. Aan ieder die erom vraagt, wordt een stukje van den buit gegeven; zoo'n stukje heet *posora*. Alleen de kin (*asi*), het lendenstuk (*boekoe bolo'an*) en het deel waaraan zich de tepels bevinden, mogen niet aan anderen worden gegeven, maar het vleesch ervan moet door den jager en zijn gezin worden gegeten. Het kinnebak wordt bij den haard opgehangen als een soort trofee (oorspronkelijk waarschijnlijk om meer wild te lokken).

Op jacht gebruikt men de jachtspeer; het lemmet ervan is voorzien van een weerhaak; zoo'n wapen draagt den naam van *doeroekan* of *kalait* (verg. Mal. *kait*); heeft ze aan beide zijden een weerhaak, dan heet ze *tibat*. Het lemmet van deze speer zit los op de schacht, is ermee verbonden door middel van een sterk touw; dringt het lemmet in het lichaam van het wild, dan laat dit van de schacht los; deze blijft achter een boom haken en belet het wild door te loopen.

Een tweede veel gebruikt wapen is het blaasroer, *sopoet*; dit wordt evenals in andere deelen van Celebes vervaardigd van twee geledingen bambusa longinodes, die even wijd zijn en waarvan de schotten zijn weggesneden; deze worden ingelaten in een wijdere bamboebuis van circa 1 vadem lengte, waarvan de schotten zijn doorgestoken en gelijk gemaakt met den wand.

De pijltjes worden gemaakt van het hout van een palm die veel op Areca lijkt en die den naam draagt van *salampangana* „onechte pinangpalm". De pijltjes heeten *anak sopoet*; de punt van een pijltje wordt half doorgesneden, zoodat ze afbreekt en in het lichaam blijft zitten. Aan andere zijn weerhaken gesneden; deze heeten *belebelembeng*. Deze pijltjes worden bewaard in een bamboe koker, die *pisolo* heet (Kaudern noemt hem *kades* — juister *kadees* — maar dit is een koker waarin tabak wordt bewaard). De punten der pijlen worden voorzien van vergift, dat bereid is uit het sap van den *gonggolon*, denzelfden boom, van welks bast men foeja klopt.

Omtrent het vergift neem ik hier de beschrijving over, die de heer Becking van de bereiding ervan geeft in zijn Nota van inlichtingen: „De pijlen zijn steeds vergiftigd door middel van het sap van de spukboom (getah gonggolon). Het vergift heet *oepas* en wordt verkregen door insnijdingen in de bast van den boom te maken, waaruit dan een melkwit sap vloeit. Door koken laat men dit sap coaguleeren en verkrijgt dan een soort getah pertja, dat op pijlspitsen wordt gestreken. Voordat dit plaats heeft, vermengt men eerst de getah met bloed van een zwarte rups, z. g. oelar kajoe, hier *koengkoemie* geheeten. Het vergift is buitengewoon werkzaam en doodelijk. Bij verwondingen hierbij krijgt men hevige koortsen, wordt het lichaam zwart en is binnen een paar uur het leven geweken. Soms is de werking zoo krachtig dat bijvoorbeeld een daarmee verwond beest binnen het kwartier sterft. Bij het verzamelen van dit gift wacht men tot de boom flink volwassen is en zijne bladeren nagenoeg verloren heeft, omdat dan het gift het krachtigst is. Men beweert, dat indien de getah niet met het bloed van de *koengkoemie* wordt vermengd, de uitwerking niet direkt doodelijk is, alleen worden dan ledematen en spieren verlamd. Niet vermengd noemt men het *oepas*, vermengd *tomalas*. Als tegengift gebruikt men

de wortels van den bajem oetan, de z.g. roode bajam, vermengd met moedermelk. Dit mengsel wordt als een papje in den mond genomen en nog vermengd met het kopvleesch van een garnaal. De bajamwortel en moedermelk vermengd is reeds voldoende om de doodelijke werking van het gift te stuiten. Om echter de wond geheel te genezen is vermenging van de obat met het garnalenvleesch noodzakelijk. Gift wordt voorts nog gemaakt van een kleinen visch, hier genaamd *onding*. Deze visch heeft de eigenschap zich te kunnen opblazen. Wordt het gift van de genitaliën van de *onding* bereid, dan is ook het eten ervan doodelijk, hetgeen met het *oepas tomalas*-gift niet het geval is, daar dit alleen doodelijk is bij veroorzaakte wonden". Tot zoover de heer Becking.

Het is vanzelfsprekend, dat men ook allerlei vallen en strikken weet te maken. De *botikan* is de springlans: als het wild tegen een gespannen koord aanloopt schiet een speer door zijn lijf, gedreven door een gespannen lat, die als een veer werkt en die losschiet als het koord wordt bewogen. De *talong* is een strik die op den grond wordt gelegd; midden in de strik is een stuk hout aangebracht, dat een stevige gebogen lat gespannen houdt; door op dit hout te trappen, schiet de lat los en terwijl hij zich strekt, voert hij de strik en het wild daarin mee de lucht in. Bij een ander toestel loopt het varken tegen een haak, die een blok hout in de hoogte houdt; de haak schiet los en het blok hout valt op het dier; daardoor schrikt het en doet een sprong vooruit, waardoor het in scherpe bamboes, *ramba*, terechtkomt, die met dat doel daar zijn opgesteld.

Behalve wilde varkens wordt ook jacht gemaakt op de anoa, *baloelang*. Aan Dr. Kaudern had men verteld, dat dit dier uit de streek verdwenen was. Een mijner zegslieden ontkende dit en zei dat hij menigen anoa met zijn honden had gevangen. De babiroesa, die hier *balangoan* heet, moet er vroeger zijn

geweest, maar hij is blijkbaar uitgeroeid, of hij heeft zich teruggetrokken, want men ontmoet hem niet meer in de bosschen. De beide buideldieren, die hier gevonden worden, waarvan de groote *koese* en de kleine *boloto* heet, worden met het blaasroer neergelegd. Het vleesch van de python, *bintana* en een groote soort kikvorsch, *depoe*, wordt gegeten; muizen niet. Het hert, *donga*, is pas in de laatste jaren in deze streek gekomen. Een mijner zegslieden, afkomstig uit het distrikt Balantak, een man van een goede 50 jaar, vertelde, dat toen hij nog een jongen was, er nog geen herten in Balantak waren. In Mantok zou het eerste hert pas in 1914 (?) zijn gezien.

Het Hoofd (*paoe basal, tonggol*) mocht alleen jachtrechten laten gelden op anoa. Van elke gemsbuffel die buitgemaakt werd, moest de jager hem 30 reepen vleesch geven. Met betrekking tot de jacht kende men geen landgrenzen; ieder mocht jagen waar hij wilde.

Aan visscherij werd vroeger uit den aard der zaak door de bergbewoners niet zooveel gedaan. Wanneer men naar zee wilde gaan en men droomt den nacht tevoren, dat men sirih of pisang van den boom haalt, dan zal men niet met leege handen thuiskomen. Wanneer zich een kring om de maan bevindt, zegt men dat er veel van zekere soort visch zal komen, die in het Mal. *tandipan*, in 't Balantaksch *boesoekon* heet. Veel visch wordt gestoken met de vischspeer, *sosoat*, die drie ijzeren punten heeft.

II. DE GEESTENWERELD DER MIAN BALANTAK.

Wanneer we kennis maken met de geestenwereld der bewoners van Balantak, krijgen we al spoedig het woord *pilogot* te hooren, een naam, waarmee in het Oosten van Celebes, ook onder de Banggaiers en het Saloean-volk geestelijke wezens worden

aangeduid. [1]) Maar de beteekenis, die men bij deze stammen aan de geesten, die met dezen naam worden aangeduid, geeft, is verschillend. Bij de bewoners van den Banggaiarchipel is hij de beschermgeest van het gezin („De Pilogot der Banggaiers en hun priesters" in Mensch en Maatschappij); bij het Saloean-volk vertegenwoordigt hij een voornamer soort van geesten, de stamvader der familie („De To Loinang van den Oostarm van Celebes", Bijdragen 86, 1930, bl. 401 en volg.); bij de menschen van Balantak duidt men er een hoogeren geest mee aan en wel den Schepper: Pilogot mola.

Pilogot boven. Pilogot mola verblijft in de zon en vandaar ziet hij neer op de menschen en een andere *pilogot* verblijft in de aarde. Wanneer deze twee worden aangeroepen, bijv. bij het afleggen van een eed, bij het houden van een godsoordeel, zegt men: „Pilogot daarboven, kijk naar beneden (*sisiron*), Pilogot daar bene-

---

[1]) In het Tobeloreesch op Halmahera vinden we dit woord terug in *pilogoetoe* of *o pilogoetoe ma taoe*. A. HUETING denkt („*De Tobeloreezen in hun denken en doen*", *Bijdragen* 78, 1922, bl. 186—187), dat dit woord uit het Banggaisch naar Halmahera is overgekomen, want de zaak die er mee aangeduid wordt, is van vreemden oorsprong. „Men verstaat er onder primitieve huisjes, een dakje op 4 palen, met een vlondertje erin, waarop men vindt: een schild, een hakmes, een lans en een trommel; de genoemde wapenen zijn meestal slechts houten namaaksels daarvan. Gewoonlijk hoort er ook in: een ruw, uit hout gesneden menschenhoofd, zeer zelden uitgehold, met een schedel erin. Het hokje is omringd met palmbladeren (*o bilere*) en men vindt er altijd een schotel in waarop wat wierook, die men tamelijk regelmatig brandt. Tusschenbeide wordt ook voor den geest, die hierin woont, een feest gevierd, waarbij dan ook wierook gebrand wordt en spijs aangeboden op de gewone manier. Men verwacht hiervan bescherming, ook genezing bij ziekte, maar ook bezigt men dit als een booze fetis, om personen te verderven". Uit deze beschrijving zou men opmaken, dat de *pilogoetoe* der Tobeloreezen veel overeenkomst heeft met Balani van den Banggai-archipel (zie „*De Pilogot der Banggaiers en hun priesters*" in *Mensch en Maatschappij*; en „*De zwarte kunst in den Banggai-archipel en Balantak*", te publiceeren in dit Tijdschrift).

den, kijk naar boven (*lelengea'on*); wijst aan wie van deze twee lieden gelijk heeft".

Als men alleen van Pilogot spreekt, bedoelt men er degeen mee die in de zon woont. Men noemt hem ook wel Toempoenta „die ons bezit, onze eigenaar". Pilogot let nauwkeurig op wat de menschen doen. Alle kwaad, dat bedreven wordt, wordt door hem gestraft, vooral het afleggen van valsche eeden en het bedrijven van bloedschande. Was het laatste nog te verzoenen, dan werd dit gedaan door het brengen van een offer, wat *monsimpoet gogorong* „de keel beschermen" heet; want men gelooft, dat Pilogot als straf voor zulk kwaad iemand de keel afsnijdt, zijn kinderen doodt, of hem op eenige andere wijze nadeel berokkent. Pilogot heeft aan elk mensch een beschermgeest gegeven, *pololo'* genaamd, over wien beneden meer. [1])

Pilogot beneden. Van „Pilogot-in-de-aarde" weet men niet veel. Sommigen beweren, dat er slechts één *pilogot* is: Pilogot mola in de zon. Een gewezen priester vertelde mij: Toen Pilogot mola de menschen gemaakt had, liet hij ook een geest in de aarde wonen; deze heet *mian monsoloeng* „degeen die draagt" (nl. in een draagdoek op den rug, zooals men met kleine kinderen doet); deze geest draagt de menschen en beschermt ze tegen booze geesten en gevaren.

Verder heeft men het veel over een oude vrouw, die in de aarde woont en die den naam draagt van Kele' (*bangkele* en zijn varianten in verschillende talen van Celebes, dat „vrouw" beteekent). Toen er nog slechts enkele menschen op de aarde woonden, gebeurde het vaak, dat broer en zuster met elkaar huwden. Toen dit voor de eerste maal gebeurde, begon het geweldig te regenen en de aarde scheurde, als gevolg van de

[1]) Een verduistering van zon of maan heet *sabakon*. Men denkt daarbij aan een monstervisch, *garongo* in het luchtruim, die zon of maan wil inslikken. Dan maakt men een groot rumoer om het monster te verschrikken en men roept: *Loea toempoe mai!* „Spuw onzen heer uit".

gepleegde bloedschande. De eerste menschen waren hierdoor hevig verschrikt. Toen kwam Kele' uit de aarde te voorschijn en ze zeide de aardbewoners een varken te slachten en dit in de spleet in de aarde te stoppen. Toen men dit gedaan had, sloot de spleet zich weer, en de regen hield op. Sedert volgt men deze gewoonte altijd na gepleegde bloedschande.

Kele' houdt er een groot varken op na, *bokio' ni Kele'* geheeten. Als dit dier zich tegen een van de vier palen, waarop de aarde rust, de *potoekon na tano,* dan ontstaat er hevige aardbeving (*lili*). De menschen roepen dan: *montong* „houd op!" en *taroe!* „bijenwas!" Dit laatste sluit den wensch in, dat de aarde als was moge zijn, aan elkaar klevend, opdat er geen spleten in komen.

Kele' wordt altijd voorgesteld als een stokoude vrouw, die den menschen gunstig gezind is. Waarschijnlijk zijn Pilogot-in-de-aarde, *mian monsoloeng* en Kele' één en dezelfde persoon; maar als men er de menschen naar vraagt, zeggen ze het niet te weten.

Aan deze beide hoofdgoden, de een een man, de ander een vrouw, worden geen bepaalde offers gebracht. Bij de offerfeesten, die gehouden worden, krijgt Pilogot mola zijn deel, zegt men, maar dit wordt niet speciaal aangewezen. Van offers aan Kele' gebracht heb ik niet gehoord.

De naam Pilogot wordt ook wel eens gegeven aan de geesten, die op de bergen Tompotika en Pinoentoean wonen. De eerste wordt gehouden voor den stamvader van de menschen in het oostelijk deel van Balantak, de tweede voor dien van het westelijk deel. Ze worden ook aangeduid met den naam van *berkat,* waarmee bedoeld zijn geesten, van wie bijzondere macht en zegen (Mal. *berkat*) uitgaat. Men ging hen geen offers brengen op hun woonplaats; maar als men op reis ging, riep men vooraf hun hulp in; dit deed men ook bij dreigende gevaren, aanvallen van vijanden (Tobeloreezen), of bij de nadering van ziekte. Men vindt in het Balantaksche nog meer zulke heilige bergen, waar de stamgod

van een onderdeel van het volk heet te wonen, zooals de Tolimbang van de inwoners van Molino, de Oeë batang „rivier" bij Eting en de Siapa bij Lalipoa.

Boerake. Aan de lagere geesten worden geregeld offers gebracht. Een categorie van hen zijn de *boerake*, een naam die onder de Oost-toradja's algemeen is, ook nog bekend bij de grensclans tusschen Oost- en West-toradja's, maar verder naar het Westen verdwijnt hij. In Balantak duidt men er hoogere geesten mee aan. Op hooge bergen wonen ze. Een dezer machtige *boerake* verwekte eens in den ouden tijd, toen de bewoners van Balantak nog in hun stamdorp Pinoentoean woonden, een tweeling bij een vrouw, waarvan de een een menschenkind en de ander een eekhoorn (*do'oe*) was. Toen beiden groot geworden waren, zei Do'oe: „Ik keer terug naar mijn vader op den berg". Toen verdween hij. Die berg is de Tompotika, die ook wel Keneng kelang genoemd wordt.

Boerake verblijven aan het zeestrand, op bergen, in de zon. Als men in het geboomte of in steenen heeft gehakt, die een *boerake* als woonplaats heeft gekozen, dan maakt hij dien mensch ziek; eerst als men hem door het offeren van een hoen verzoend heeft, zal men beter worden.

De geesten van de rijst, die hun verblijfplaats op de akkers hebben, heeten ook *boerake*: Boerake'na pae. Over deze geesten wordt een en ander meegedeeld in mijn opstel „De rijstbouw in Balantak" in dit tijdschrift.

Boomgeesten. Een andere categorie van geesten wonen in groote boomen, waarop zich veel orchideeën gezet hebben; vooral in waringinboomen (*tamparang*) houden ze verblijf. Ze worden *sangke* genoemd; vooral kinderen moeten oppassen niet te dicht bij zulke boomen te komen, want vooral op hen hebben de geesten het gemunt (als dit *sangke* dezelfde beteekenis heeft als in het Bare'e, beduidt het „in de vlucht grijpen" en dit zou dan gezegd worden van het grijpen van de ziel van het kind, waardoor dit ziek wordt).

Een ander soort boomgeesten heeten, evenals bij de Oost-toradjagroep *bela*. Dezen zijn vooral van beteekenis voor den jager, omdat zij het zijn, die hun het wild bezorgen. Over hen is gesproken in mijn opstel „Iets over Balantak en zijne bewoners" in dit tijdschrift.

Aardgeesten. Ook in de aarde wonen geesten. De meest bekende zijn de *tambolo tano;* maar er zijn ook *teenak* en *boerake tano*. Wat het onderscheid is tusschen deze soorten, weet men niet te zeggen. Aan deze geesten worden varkens geofferd, wat aan de rijstgeesten en de talrijke rondwarende onbestemde geesten, die naar het Arabische *djin din* worden genoemd, niet het geval is; dezen worden als Mohammedanen beschouwd, omdat ze van vreemdelingen zijn overgenomen. Wanneer muizen het gewas dreigen te vernielen, zegt men dat dit de zielen der afgestorvenen zijn, maar toch koestert men de meening, dat het de *tambolo tano* zijn, die deze diertjes sturen; daarom wordt een offer aan hen gebracht, opdat ze de viervoeters terug zullen roepen.

Het offeren aan de geesten in het algemeen draagt den naam van *mangawaoewaoe*, dat „iets doen, iets maken" in het algemeen beteekent (Loinang *mombaoe*). Wanneer aan de aardgeesten wordt geofferd, worden rijst en kippenei op een blad gelegd, dat op den grond is gespreid; daarbij worden de geesten toegesproken (*moliwaa*) om hun den wensch der menschen kenbaar te maken.

Watergeesten. Meermalen worden de aardgeesten vereerd in vereeniging met de watergeesten. Voor beiden worden honden geslacht, wanneer de priester heeft verklaard, dat een van hen of beide soorten samen iemand ziek hebben gemaakt. Dit komt vooral voor, wanneer men verzuimd heeft aan den watergeest (*din na weer* „watergeest") te offeren, toen men sago bij een poel of bron plantte. Als men zoo'n poel of bron in de wildernis vindt, zegt men, dat het de goedheid van *din na weer* is, die daar woont, die maakt

dat men de plek gevonden heeft; de watergeest heeft den mensch erheen geleid. Als men daar dan sago wil planten, moet men er een offermaaltijd aanrichten, waarbij een varken, een geit, een groote en een kleine hond en een aantal hoenders worden geslacht. Zoo'n plechtigheid heet *mangarop din na weer*. Een priester moet erbij zijn om den watergeest toe te spreken (*moliwaa*). Geit en hoenders worden thuis geslacht maar het varken en de honden zijn voor den aardgeest (*tambolo tano*), die daar woont en van wien men zegt, dat hij kwaadaardig is. Het varken moet speciaal dienen, opdat de sago die men er plant, goed zal gedijen. De honden zegt men te slachten, opdat *tambolo tano* de levers dezer dieren en niet die der menschen zullen eten.

Zeegeesten zijn *din ndalangon*.

In het Oosten van Midden-Celebes wordt de regenboog vaak in verband gebracht met boomgeesten; in Balantak echter wordt aan den regenboog (*tandalo*) geen bijzondere beteekenis gehecht. Bij zijn verschijnen houdt men bijv. niet op met werken (dit doet men ook niet bij het rommelen van den donder, *goroeng*). Er naar wijzen met uitgestoken vinger is echter niet geraden, want dan zou men een ziekte krijgen, *tamoe* geheeten, die aan lepra doet denken: hierbij rotten vingers en teenen van het lichaam af. Alleen op zee zijnde wordt acht op den regenboog geslagen: verschijnt er een, dan zoekt men zoo mogelijk spoedig een veilige haven op, want dan zal er, zegt men, weldra een storm losbreken.

Tompoedaoe en *Balani*. In Balantak komen we enkele namen van geesten tegen, die we ook op den Banggai-archipel aantreffen. Zoo heeft men Balani (Mal. *berani*, dapper, moedig, vurig). Deze Balani verblijven aan het zeestrand en in het bosch. Wanneer het heele dorp uit de bergen naar het zeestrand trekt voor het *mansa'ei* (*momosoe'i*), de plechtigheid waarbij aan de rijstgeesten hun afscheid wordt gegeven, opdat ze naar hun land aan de overzijde der zee zullen terugkeeren,

dan worden drie *bojo*, bamboe kokertjes met rijst en drie hoenders aan Balani gegeven. Wanneer men in het bosch gaat om te jagen of om strikken te zetten, offert men eerst aan Balani, opdat hij den jager niet ziek make.

Balani zijn mannelijke geesten, die altijd een speer dragen. Wanneer ze iemand willen straffen, werpen ze met de speer en dan krijgt die persoon stekende pijnen. Als een *balani* in een priester vaart, stelt deze zich woest aan, schreeuwt en schermt om zich heen. Hij roept dan door den mond van den priester: „Als ge aan mij offert, zal ik u met mijn speer beschermen, maar als ge nalatig zijt, zal ik u met mijn speer dooden!"

Uitsluitend honden worden aan *balani* geofferd. Dit zijn de eenige dieren met welker zenuwholten, die zich in de onderkaak bevinden, wordt gewicheld. Het raadplegen van het onderkaak-orakel bij dieren is een kunst van de priesters op den Banggai-archipel. Ik heb daarvan een en ander meegedeeld in mijn opstel „De Pilogot der Banggaiers en hun priesters" (in Mensch en Maatschappij). Hierbij worden kleine stokjes in de zenuwholten van den onderkaak van het offerdier gestoken en uit den stand dier pennetjes wordt een en ander opgemaakt. Deze wichelkunst nu is bij de Mian Balantak bij verre na niet zoo ingewikkeld als op den Banggai-archipel. Ze komt hierop neer: Wanneer een der beide zenuwholten aan den linkerkant krom loopt, beteekent dit, dat de offeraar spoedig begraven zal worden; is dit het geval met een der gaten aan de rechterzij, dan zal de offeraar binnenkort een familielid begraven. Bevindt zich bij de twee normale zenuwholten nog een derde, dan heeft dit steeds een ongunstige beteekenis, vooral als zich dit derde gat dicht bij den bovenrand van den kaak bevindt.

Bij zulk een ongunstig teeken is het altijd Balani, die verzoend moet worden; of ook wel: die overgehaald moet worden met een offer om het dreigende

gevaar, kenbaar uit het orakel, af te wenden. Soms blijkt ook bij een offerfeest voor de huisgoden, uit het onderzoek van de ingewanden van een offerhoen, dat Balani een hond eischt.

Tompoedaoe of Tompidaoe hebben we in het Banggaische leeren kennen als de god van de jacht. Bij pasgenoemde eilandbewoners hebben Balani en Tompidaoe vaste woonplaatsen dichtbij de woningen der menschen. In Balantak is dit niet het geval, zooals we bij Balani al gezien hebben. Ook Tompidaoe dwaalt door de bosschen rond, vaak vergezeld (*mamarawai*) door Balani. Ook bij de Banggaiers komt de samenvoeging van deze beide geesten voor. De *tompidaoe* zijn mannelijke en vrouwelijke wezens: *tompidaoe molane* en t. *baoene*. De boschgeesten *bela*, die boven genoemd zijn, heeten de slaven der *tompidaoe*. Als een jager bij herhaling veel buit krijgt, of hij vangt zonder tusschenpoozen wild in zijn strikken en vallen, dan moet hij een feest geven van denzelfden aard als het bovenbeschreven *mangarop din na weer* voor watergeesten. Thuis worden dan geit en hoenders geslacht voor *din na alas* „boschgeesten", die evenals de watergeesten beschreven worden als goed en liefderijk ten opzichte van de menschen, terwijl varkens en honden in het bosch worden gedood voor de mannelijke en vrouwelijke *tompidaoe* en voor *balani*; de eersten opdat ze door zullen gaan met zegenen, de laatsten, opdat ze den jager of de leden van zijn gezin niet ziek zullen maken. Men vertelde, dat met zulke offerfeesten nooit lang wordt gewacht, uit vrees dat er een hoenderziekte zal uitbreken, die den menschen de gelegenheid zou ontnemen om te offeren; en dan zou het heele huisgezin door Balani ziek gemaakt worden.

Ook Sama die den Banggaiers een rijke vischvangst verzekert, kennen de mian Balantak; maar ook voor dezen geest maakt men geen woning. Als men met veel visch van het strand in de bergen is teruggekeerd, pleegt

men te zeggen „Sama heeft mij vergezeld". Bij huiselijke offerfeesten wordt ook aan dezen geest een hoen geofferd. De vischarend draagt den naam van *lain sama* „de vleugel van Sama".

Een tot het Christendom overgegaan priester zei mij, dat de laatste drie soorten geesten niet oorspronkelijk Balantaksch zijn, maar overgenomen van de Banggaiers. Dit is wel mogelijk. Ze hebben dan hun karakter van huisgoden verloren en zijn tot algemeene geesten geworden. De woorden *molane* en *baoene* waarmee de *tompidaoe* in mannelijke en vrouwelijke geesten onderscheiden worden, zijn niet Balantaksch, waar voor mannelijk *moro'one*, en voor vrouwelijk *wiwine* gezegd wordt (in het Banggaisch luiden de woorden voor mannelijk en vrouwelijk *malane* en *boine*, Sea-sea: *moloeko*; in het Loinangsch: *mo'ane* en *boöene*).

Pololo'. Boven hebben wij gezien, dat toen Pilogot mola menschen gemaakt had, hij hun elk een beschermgeest gaf; dit is de *pololo'* „die volgt, begeleidt". Dit is de geest van de placenta van den mensch; hij verblijft in de woning op 2 of 3 borden, die daartoe bij een der wanden (het komt er niet op aan welke) zijn geplaatst. Deze huisgeesten, die bij de Banggaiers *pilogot* heeten, wonen dus niet in den middenpaal der woning, zooals op de eilanden het geval is. Met die borden moet men voorzichtig omgaan: men mag er geen water op morsen, er niet tegen slaan of stooten, want dit maakt *pololo'* boos en dan maakt hij een der huisgenooten ziek. Bij gelegenheid van een offerfeest worden er bij de steeds aanwezige borden nog meerdere bijgezet voor verschillende andere geesten, die worden geroepen en die dan tijdelijk in de woning heeten verblijf te houden. Na het feest worden die weer verwijderd.

De plek waar de offerborden staan heet *pontowe'ian*. Telkens als men iets van belang gaat ondernemen, als men naar den akker trekt of vandaar terugkeert, legt men wat sirih-pinang op een der borden en geeft aan

pololo' kennis *(moliwaa)*, wat men gaat doen, of wat men gedaan heeft en vraagt er een zegen op.

Zooals gezegd is, is *pololo'* de geest van de placenta; deze blijft in een mand met asch verpakt in de woning bewaard. Elk kind, dat in het gezin geboren is, heeft een *pololo'*, „maar kinderen komen uit de ouders voort, legde mij een priester uit, en dus is hun *pololo'* één met die der ouders; al zijn er nog zooveel *pololo'* als het gezin leden telt, er is toch maar eigenlijk één *pololo'* voor dat gezin". Toch houdt men aan de veelheid der *pololo'* van één gezin vast. Men zegt, dat als iemand sterft, zijn *pololo'* verdwijnt, maar in moeilijke omstandigheden des levens roept men ook de *pololo'* zijner overleden ouders aan.

Bijzondere beteekenis wordt gehecht aan de *pololo'* van een doodgeboren kind. Deze wordt geacht buitengewoon werkzaam te zijn. Bij een familiefeest wordt bij het offeren *(mangawaoewaoe)* aan de *pololo'* van een doodgeborene, als zoo een zich in het gezin heeft voorgedaan, een extra hoen gewijd. Men vraagt hem om de broers en zusters van den doodgeborene te beschermen (over de kracht, die aan het lijkje van zoo'n wicht wordt toegeschreven zie men „Van leven en sterven in Balantak", in dit Tijdschrift).

Op de vraag, die ik aan meerdere lieden heb gedaan, of de *pololo'* met de ziel meegaat naar de doodenstad, of dat hij zijn eigen plaats heeft, werd steeds stellig geantwoord: „Neen, hij verdwijnt". We zien hieruit, dat de *pololo'* gedacht wordt als de verpersoonlijking van het leven en deze houdt het gezin in stand.

Pololo' vergezelt elken bewoner van het huis; vooral kinderen, zegt men, worden door *pololo'* beschermd. Over de vereering dezer geesten spreken we beneden bij de offerfeesten.

Elk volwassen mensch heeft een vasthouder of representant van zijn *pololo'*. Dit is een lapje katoen, dat *motombing* heet. Het is een weefsel van grove ongelijk gesponnen katoendraden, zóó los geweven, dat het op

zakkegoed lijkt. Deze lapjes hebben de grootte van een middelmatig grooten zakdoek. Ze zijn over den heelen oostarm van Celebes, in Mori en het woongebied der Oost-toradjagroep en in Loewoe bekend en ze hebben daar overal een rol gespeeld. Deze *motombing* bewaart de eigenaar te huis. Wil hij voor enkele dagen ter jacht gaan, dan gaat hij eerst met zijn *motombing* in het bosch en neemt ook mee een beeldje van hout; dit voorwerp verdient nauwelijks den naam van beeld, want het is een houten latje van een span lengte, waaraan een hoofd is gesneden; dit heet *ata* „slaaf". In het bosch gekomen zet hij een bordje op den grond, legt er de *ata* op neer en dekt hem met de *motombing* toe. Dan spreekt hij de boomgeesten (*bela*) toe (*moliwaa*), geeft hen kennis van zijn voornemen, vraagt om een rijken buit en biedt hun daarvoor „kleeding", nl. de *motombing*, aan. Na deze aanroeping steekt hij het lapje weer bij zich, maar de *ata* begraaft hij op die plek en keert dan naar huis terug. Deze plechtigheid heet *mansambongi* en ze heeft tot doel, dat de geesten veel wild zullen geven en de varkens in de gespannen strikken zullen loopen.

Wanneer men ver van huis gaat over zee of te land neemt men zijn *motombing* niet mee, maar gedurende zijn afwezigheid wordt het lapje op een der offerborden van *pololo'* gelegd en een koperen sirihdoos, geheel gevuld met pruimingredienten wordt erop gezet. Dit blijft zoo staan tot de reiziger teruggekeerd is.

Dr. W. Kaudern vertelt (I Celebes obygder II, hfdst. 11): Als de doode in de kist is gelegd, strijkt men vlak voordat het deksel erop gedaan wordt, over zijn gelaat met een oud wit doek, *motombing*; dezen doek vouwt men toe; men heeft er den geest van den doode in opgevangen. Deze doek wordt dan dichtbij de kleeren die in huis hangen, gebracht, waardoor men meent, dat de doode kleeren meekrijgt op zijn reis naar 't doodenrijk. Daarna bergt men zorgvuldig den witten doek op. Tot zoover Dr. Kaudern.

De menschen die ik er naar vroeg, zeiden niet gewend te zijn het gelaat van een lijk met diens *motombing* af te vegen, maar ze achtten het wel mogelijk, dat anderen dit doen. Het levensfluide van den overledene wordt dan in den doek, die een verpersoonlijking van zijn *pololo'*, zijn leven, is geweest, opgevangen. In elk geval wordt de lap zorgvuldig opgeborgen.

Wanneer een *motombing* door brand of op een andere wijze verloren ging, beteekende dit niet veel; men kocht dan een ander. Deze lappen werden in Loewoek geweven, en men kocht ze voor tien maten (*oesoki*) gepelde rijst 't stuk. Bij den bruidsschat moest ook steeds zulk een *motombing* zijn.

Houten „beeldjes" (*ata*), zooals boven beschreven zijn, werden ook gemaakt bij het groote offerfeest voor de huisgoden. Dan moesten er minstens drie zijn, die op een der offerborden werden gelegd. Hierbij werd niets gedaan en in de opdrachten aan *pololo'* of andere geesten worden ze niet genoemd. Na afloop van het feest laat men 1 van deze ata op het bord liggen; de andere worden begraven op de plek, waar men den hond, die bij zoo'n offerfeest noodig is, gedood heeft. Geen mijner zegslieden wist mij te zeggen, wat deze *ata* te beteekenen hadden. Ze betwijfelden het, dat ze bedoeld zouden zijn als plaatsvervangers van den mensch. Toch geloof ik, dat dit de beteekenis dezer beeldjes is. Dat ze begraven worden, wijst erop, dat ze voor de aardgeesten bestemd zijn, de geesten, die het meest het leven der menschen belagen (dat de *ata* de remplacant zou zijn van den priester, zooals Kaudern t.a.p. vermeldt, is niet waarschijnlijk). Bij de verzameling heidensche voorwerpen, die de inwoners van Mantok hadden ingeleverd, toen ze besloten Christen te worden, bevond zich ook zulk een beeldje.

Priesters. Nu wij kennis hebben gemaakt met de geesten, waarmee de Balantakker zich omringd denkt, moeten we nagaan, hoe hij met hen in verbinding treedt. Eenvoudige offerhandelingen en aanroepingen

kan ieder voor zichzelf verrichten. Maar als de vereering samengestelder wordt, zooals bij grootere offerfeesten, die niet alleen het individu raken, maar de familie of de clan en wanneer hoogere geesten ten tooneele verschijnen, met wie de gewone dorpeling niet gewend is om te gaan, dan heeft hij een medium noodig en roept hij een priester of priesteres.

Een priester heet *bolian* (zie over dit woord Tontemboasch-Nederlandsch Woordenboek van J. A. Th. Schwartz, op *walian*, b. 577). Onder de priesters zijn zoowel mannen als vrouwen. Voor het gemak spreek ik echter in het vervolg alleen over priesters.

Teekenen, die bewijzen, dat iemand voorbestemd is om priester te worden zijn: veel praten in den slaap; droomen waarin geesten en andere vreemde dingen worden gezien; zich zonderling aanstellen tot op het krankzinnige af. Het kan gebeuren, dat iemand ziek wordt en niet te genezen is, welke middelen ook worden aangewend. Dan komt een priester, die met het orakel van de span der hand uitmaakt, dat de ziekte veroorzaakt wordt door een geest, die moeite doet in den zieke te varen, van hem bezit te nemen. Dan duurt het niet lang, of de zieke begint door bemiddeling van den priester te beven en te sidderen, en na korten tijd is hij beter.

De herstelde komt nu bij den priester in de leer en deze wijst den nieuweling, hoe hij de verschillende kronkelingen van de ingewanden van een hoen heeft te duiden; hoe hij de orakels heeft te raadplegen (*bapoelos*); kortom hij wordt ingewijd in alle kennis en trucs van het vak. Gewoonlijk duurt dit onderwijs 2 jaar, gedurende welken tijd de leerling (*tabas*) den meester volgt. Daarna kan hij zelfstandig optreden, maar zijn wijding als priester heeft plaats met een offerfeestje, dat den naam draagt van *melembeti*. Bij deze gelegenheid wordt een hoen geslacht en dan brengt de meester den geest van een overleden priester op den kandidaat over, zoodat hij de kracht en de

hulp van dezen doode ontvangt. Hoe dit in zijn werk gaat, kon (wilde) men mij niet vertellen.

De meester ontvangt geen belooning voor zijn onderwijs, maar telkens, als de leerling geroepen is om zijn bijstand te verleenen, geeft hij een deel van het ontvangen loon aan den meester. Dit houdt hij vol tot aan den dood van den laatste. Wanneer een oude priester overleden is, komen al zijn leerlingen tot zijn begrafenis, en geven den doode iets mee in zijn kist en vragen hem om iets van zijn kracht en macht aan hem over te doen. Dit tracht men alleen te bewerken door den doode toe te spreken (*moliwaa*). De weinige utensiliën van den overledene, waarmee hij aan zieke menschen nieuw leven heeft toegevoerd, mogen niet begraven worden; ze worden bewaard of in gebruik genomen door een kind of een kleinkind van den overledene, als deze priester wordt.

De priesters, die bij den dood van hun meester zijn samengekomen, mogen echter geen werkzaam aandeel aan de begrafenis nemen. Zij, de dragers en brengers van leven, mogen met niets in contact komen, wat het leven vijandig is, zooals met datgene wat den meester gedood heeft. Om dienst te doen bij een doode gebruikt men een ander soort priesters, die den naam dragen van *bolian na mena* „de priesters van *mena*", dit zijn geesten, die de ziel (*santoeoe*) van den overledene belagen om haar te molesteeren. Deze *bolian* hebben dan te zorgen, dat de ziel ongehinderd in de doodenstad aankomt. Wij komen op hen en hun werk terug, wanneer we een en ander over de lijkbezorging mededeelen. Ter onderscheiding van deze categorie worden de gewone priesters, die levenden bedienen *bolian na waoewaoe* „offerpriesters" genoemd.

De *bolian* onderscheidt zich in het dagelijksche leven in niets van andere menschen; noch in kleeding, noch in levensgewoonten. Onder de priesters zijn jagers; alles wat een ander eet, mogen zij ook eten; ook bijv. het vleesch van varken en gemsbuffel; ook pompoen (La-

genaria vulgaris) en varengroente (*pakoe*), dingen, die aan de priesters en priesteressen bij de Oost- en Westtoradjagroep vaak verboden zijn. [1])

Het werk van den priester. Men komt er niet spoedig toe een offerfeest voor een zieke te houden, omdat er veel kosten aan verbonden zijn. Men weet nooit, waaraan men met zoo iets toe is, want omdat de teekenen aan eenig dier ongunstig kunnen zijn, moet men andere dieren in voorraad hebben, die na deze ongunstig voorspellende kunnen geofferd worden. Heeft men besloten een offerfeest te houden, dan wordt een der huisgenooten naar den priester gezonden met een koperen sirihdoos vol sirih-pinang en de boodschap of hij over 3 dagen zijn werk wil komen doen. De doos met pruimingredienten blijft voorloopig in het huis van den priester achter, opdat hij door dit medium droomen zal ontvangen, waarin hem wordt geopenbaard, wat de oorzaak is van de ziekte van hem voor wien zijn hulp wordt ingeroepen. Later wordt de doos teruggegeven. De sirih-pinang, waarmee de priester wordt uitgenoodigd, draagt den naam van *pondolo' bolian.*

Wanneer het oogenblik voor het begin der plechtigheid gekomen is, gaat iemand den *bolian* halen. Deze komt in zijn dagelijksche plunje; hij brengt niets mee; de Dracaena-tak (*tabang*), dien hij bij zijn werk noodig heeft, wordt door dengeen die hem geroepen heeft, gereed gehouden. De priester komt 's avonds om een uur of 7, dus met donker. Wanneer hij bovengegaan is, zet hij zich op het matje, dat men voor hem heeft gespreid en kauwt sirih. Inmiddels heeft men alles, wat hij bij zijn werk noodig heeft, om hem heen gezet: 3, 6 of 9 borden, waarop hij de offers aan de verschil-

[1]) Bij dit deel van mijn onderzoek vertelde men mij, dat men tot op de komst van het Gouvernement in het begin van deze eeuw niet geweten heeft, dat de varensoort *pakoe* zulk een goede groente oplevert. Men had dit pas geleerd van de Ambonsche en Minahassische onderwijzers, die zich onder hen kwamen vestigen. Deze varensoort heet in het Balantaksche *lingkong.*

lende geesten zal neerleggen, jonge kokosnoten, 3 of 6 *boeboengan*, dit zijn bamboe kokertjes, waar omheen franje van kokosblad is gebonden en waarin later kokoswater zal worden gedaan; even zooveel *bojo*, bamboe kokertjes, waarin straks gepelde rijst gestopt wordt om dit aan de geesten als teerkost op reis mee te geven; verder tabak en gepelde rijst. In het midden van al dit offermateriaal is een levend hoen vastgebonden. De borden zijn met een lap wit katoen overdekt.

Wat in dezen nacht door den priester gedaan wordt, heet *mo'ikoe*. Eerst spreekt hij de huisgoden (*pololo'*) toe en alle geesten uit den omtrek worden door hem opgeroepen om getuigen te zijn van zijn werk. Dan houdt hij zich een poosje stil, krijgt een schok door het lijf en begint te beven. Dit is het teeken, dat de eerste geest van hem bezit genomen heeft, want het zijn verscheidene hoogere wezens, die zich na elkaar in hem zullen manifesteeren. Wanneer de eene geest den priester wil verlaten, kondigt hij dit aan met de woorden: „Ik ga weg". Dan legt de priester de hand op zijn voorhoofd en trekt die plotseling met een ruk weg; dan komt een andere geest in hem, een *din*, een *boerake*, een *pololo'*, soms een *pilogot*. Rooken doet hij niet, alleen in de gevallen, dat een zeegeest, *din ndalangon*, zich manifesteert, vraagt hij om een sigaret. Dit bezield zijn heet *lansoe'on*.

De *bolian* heeft een kommetje met kokosolie naast zich staan; daarmee wrijft hij zich nu en dan de handen in, en strijkt die dan over het gezicht; van deze olie smeert hij straks ook den zieke op het voorhoofd.

De meeste geesten spreken Balantaksch. Maar meermalen manifesteeren zich ook geesten uit andere landen in den *bolian*, bijv. uit het Baolemosche, die dan Saloeansch spreken; of van de Banggai-eilanden, die dan Banggaisch spreken. Dit laatste doen o.m. de zeegeesten, *din ndalangon*, want dezen komen van overzee, van Banggai. Er komen zelfs wel Boegineesche en Arabische geesten in den priester en dan brabbelt hij enkele

woorden in de taal dier wezens, die ze door zijn mond laten hooren. Een priestertaal bestaat er niet en men houdt er dan ook geen vertolkers op na om de woorden van den priester voor de omzittenden te vertalen.[1])

Op een gegeven oogenblik zegt de bolian, dat er geen geesten meer zijn, die zich willen manifesteeren en dan gaat men slapen.

Eerst den volgenden dag begint het offeren. Nadat de *bolian* bijv. de *boerake* van een bepaalde plaats heeft aangeroepen (*moliwaa*), van wien hij in dit geval bijzondere hulp verwacht, biedt hij dezen geest drie hoenders aan, die door den zieke en zijn huisgenooten worden vastgehouden. Want zoo'n offerfeest van eenigen omvang laat men ook aan de gezonden ten goede komen. Ze zullen wel een of ander gedaan hebben, waarvoor de geesten hen alsnog willen straffen; maar bij dit feest kunnen ze het onbekende kwaad reeds verzoenen, voordat de straf ervoor over hen komt. Het feit op zichzelf, dat men de geesten veronachtzaamd heeft door hen in langen tijd niet te offeren, is al voldoende om onheil over de woning te brengen. Door zulk een offerfeest wordt dus in alle opzichten „schoon schip" gemaakt.

Dan biedt de priester weer drie hoenders aan een anderen geest aan, bijv. aan Pilogot mola, die in de zon, aan den zonsopgang en den zonsondergang woont. Zoo gaat het van den een op den ander, zoodat het aantal hoenders, dat aan de geesten gewijd wordt, al spoedig tegen de 50 loopt. Bij elke opdracht roept de priester ook de *din* uit den omtrek aan om getuigen te zijn, dat hij werkelijk de offers brengt. De hoenders worden echter eerst na afloop van de heele plechtigheid geslacht. Telkens bij zijn opdracht beweegt de priester den Dracaenatak in de hand op en neer en telt van

[1]) Het is niet juist, als de heer Becking in zijn Nota van toelichtingen zegt: „De boelians (lees: bolian) gebruiken bij hun bezweringen verschillende woorden, die in het dagelijksche leven niet gebruikt worden, de z.g. boelian-taal".

1 tot 9, van 1 tot 6, van 1 tot 3. Bij iedere opdracht komt de aangeroepen geest in hem, zoodat het is alsof de priester zelf het offer in ontvangst neemt. De geest spreekt dan door den *bolian*, dat hij de hoenders aanneemt en dat hij daarvoor zegen en voorspoed zal schenken.

Soms wordt ook een geit in de woning gebracht. De *bolian* danst (*omosoelen*) om het dier heen, met een schoteltje kokosolie in de hand en wanneer dan de geest voor wien dit offer bestemd is, in hem is gevaren, strijkt hij telkens wat olie over het dier; hij springt en danst daarbij hoe langer hoe woester, tot hij geheel buiten zichzelf is geraakt. Men beweert, dat dit onderdeel der plechtigheid van Banggai is overgenomen. In elk geval bewijst de omstandigheid, dat zoo iets alleen met een geit gedaan wordt, dat dit onderdeel der handeling uit jongen tijd is, want geiten zijn eerst in lateren tijd ingevoerd. In Balantak kennen alleen de priesters *omosoelen* en ook zij alleen mogen dezen dans uitvoeren. Op de Banggai-eilanden kennen in de meeste streken nagenoeg alle dorpelingen dezen dans en voeren hem bij feestelijke gelegenheden uit (zie mijn „De Pilogot der Banggaiers en hun priesters" in Mensch en Maatschappij).

Uit de ingewanden der geslachte hoenders maakt de *bolian* soms op, dat deze of gene geest nog een bijzonder offer eischt. Zoo kan het wezen, dat de eisch gesteld wordt, dat bij alle dieren, die men gewend is te offeren, nog een hond gedood moet worden alvorens de zieke kan herstellen. De hond wordt doodgeslagen, in tegenstelling met varkens, geiten en hoenders, die geslacht worden. Het vleesch van den hond wordt gegeten; alleen honden die gedood zijn met het doel om het vergif, *doti*, dat iemand in het lijf van zijn medemensch getooverd heeft, weg te brengen, opdat de zieke kan herstellen, worden niet gegeten.

Het aanbieden van de offers aan de verschillende geesten, waarvan pas is verteld, duurt volgens mijn

zegslieden ongeveer twee uur. Daarna worden de hoenders en de andere dieren geslacht en van het vleesch wordt een groote maaltijd aangericht. Als deze is genuttigd, is het feest afgeloopen en gaat men uiteen. Zooals reeds gezegd is, worden de offerborden voor de huisgoden (*pololo'*) weer op hun plaats gezet en de andere, die voor de geesten hebben gediend, die slechts gedurende het feest in huis kwamen, worden opgeborgen.

Het spreekt vanzelf, dat wanneer slechts een kleine ongesteldheid gecureerd moet worden, er niet zoo'n omhaal bij gemaakt wordt en men met enkele hoenders kan volstaan. Wanneer iemand ziek geworden is, doordat een booze medemensch hem het eene of andere voorwerp, een stukje bamboe, een ui, een steentje en dergelijke dingen in het lichaam heeft getooverd, dan wordt dit door wrijven uit het lichaam verwijderd. Zulk werk wordt echter niet alleen door priesters gedaan; ook andere menschen verstaan deze kunst.

Soms komt de priester tot de ontdekking, dat de oorzaak van de ziekte daarin gelegen is, dat de ziel is weggegaan en niet naar het lichaam terug wil keeren. Dan moet men *mangolongkol*. De priester zet dan vóór zich een schoteltje met wat kokosolie erop, waarin een schelpen armband en een koperen duit zijn gelegd; daarnaast staat een kommetje met water, dat met een lap wit katoen is toegedekt. Terwijl de priester nu met den Dracaena-tak voortdurend zacht op het schoteltje slaat, roept hij de ziel (*santoeoe*). Als hij dit eenigen tijd heeft gedaan, laat hij alles een poos staan soms zelfs tot den volgenden morgen. Dan wordt het doek voorzichtig van het kommetje afgenomen en kijkt men of er iets in te ontdekken valt: een vuiltje van het dak of iets dergelijks. Is dit het geval, dan houdt men zich overtuigd dat de ziel in het water is; de zieke wordt daarmee gewasschen en zóó is de ziel dan weer tot haar lichaam ingekeerd.

Zooals bij alle natuurvolken spelen de geesten in alle levensomstandigheden der Balantakkers een rol.

In mijn opstel „De rijstbouw in Balantak" in dit tijdschrift wordt uiteengezet, waarvoor de hulp van den priester bij het akkerwerk wordt ingeroepen.

Bij de geboorte van een kind wordt de priesteres (mannen leenen zich niet hiertoe) geroepen, als het wicht enkele dagen oud is. Dan wordt een hoen geslacht en de *bolian* spreekt den geleidegeest (*pololo'*) van den pasgeborene toe, waarbij ze dezen verzoekt om goed over den kleine te waken. Men zegt, dat Pilogot mola, de groote geest, die in de zon woont, al in den moederschoot aan de ongeboren vrucht een *pololo'* geeft. Ze bindt bij deze gelegenheid ook een bepaald soort gras om de polsen van den kleine om te verhinderen dat de ziel het kind verlaat. Als loon ontvangt ze een hoen, een bord en een vadem inferieur katoen (*balasoe*). Deze plechtigheid heet *momboekasi* of *momoeoeti.*

De hulp, die priesters in andere omstandigheden des levens verleenen, komt vanzelf ter sprake als we de verschillende phasen in het leven der Balantakkers behandelen.

Ook in omstandigheden, waarbij de geesten niet onmiddellijk te pas komen, wordt de hulp van den priester ingeroepen. In het dagelijksch leven gebeurt het vaak, dat er een hevige twist tusschen twee lieden uitbreekt. Ze zijn dan vaak zoozeer op elkaar verbitterd, dat ze elk het eind van een stuk rotan vasthouden, dat dan door een derde wordt doorgekapt, waarbij zij aan hun gevoelens lucht geven met de woorden, dat ze nooit meer iets van elkaar willen weten, niet tot elkaar willen spreken, geen gemeenschap meer met elkaar willen hebben; evenmin als de beide stukken van den rotan weer tot elkaar kunnen komen, zullen deze twee elkaar naderen. Na het doorhakken, werpt de een zijn stuk naar het Oosten, de ander naar het Westen. Dit heet *mamantas asip.*

Soms doen echtelieden dit, als ze zóó op elkaar verbitterd zijn, dat ze de woorden waarmee het Hoofd, de

tonggol, hen van elkaar scheidt, niet voldoende vinden.

Willen de twee, die elkaar op deze wijze verloochend hebben, later toch weer den onderlingen band herstellen, dan kan dit niet zoo maar zonder meer gebeuren want dan zouden de kwade gevolgen ervan zich openbaren in het sterven der kinderen en andere rampen. Voor zulke dingen is de priester noodig, al zijn hiermee de geesten niet rechtstreeks gemoeid; het geldt in zulke gevallen de uitwerking van met stelligheid uitgesproken woorden te niet te doen. De priester snijdt dan een haan zijn kam af en strijkt het daaraan klevende bloed over de voorhoofden der personen, die met elkaar verzoend moeten worden. Zóó doet hij ook met een stukje curcuma (*songi*). Onder dit werk zegt hij waarom hij zoo doet: dat dit moet dienen om deze twee menschen weer bij elkaar te brengen. Eenigen tijd daarna slachten die beiden samen een varken, opdat de vloek (*riboes*) van den uitgesproken eed hen niet vervolge, waardoor ze ziekelijk en sukkelend zouden worden.

Soemawi. Alles wat tot nu toe beschreven is, geldt de enkele personen, aan wie de priester zijn zorg besteedt. Nu en dan echter doen ze hun werk ten behoeve van de heele clan, van het gansche dorp. Zulk een groot offerfeest, waardoor het welzijn van de dorpsgemeenschap verzekerd wordt, draagt den naam van *soemawi*. Dit is de naam van den reidans, die in die feestdagen avond aan avond wordt uitgevoerd. In den tijd toen heel Balantak nog heidensch was, mocht deze dans alleen bij dit clanfeest worden uitgevoerd; vandaar dat de naam ervan op de heele plechtigheid wordt toegepast. Later, toen het meerendeel der bevolking tot het Christendom was overgegaan, deed men het wel bij andere gelegenheden, wanneer het niet wordt verboden door de Inheemsche voorgangers der Christelijke gemeente. Zoodoende heeft Dr. Kaudern dezen dans te Soekon zien uitvoeren en hij geeft daarvan de volgende beschrijving:

Men danste *soemawi*, waaraan mannen en vrouwen deelnamen; een voorzanger of dansleider, *lotoe*, begint met een gezang en draait langzaam in de richting van de zon om den middenpaal in het danslokaal, in dit geval om den pisangstam. Spoedig sluiten zich meerderen aan en schouder aan schouder gedrukt draaien ze langzaam van links naar rechts om den middenpaal. De pas is zeer eenvoudig: men doet 2 passen met elken voet en rust bij den tweeden op den rechtervoet. Toen de dageraad aanbrak, werd deze dans vervangen door een anderen, alleen door jonge meisjes uitgevoerd. Dezen dansen in vlug tempo in een wijden kring en op betrekkelijk korten afstand van elkaar. Elk meisje houdt in de half uitgestrekte hand een shawl of doekje en met snelle passen draaien ze in een kring in de richting van den loop der zon mee (I Celebes obygder, II, hfdst. 11).

Ter aanvulling van het *soemawi* diene, dat de deelnemers elkaars handen vasthouden door de vingers ineen te strengelen. Jammer, dat Kaudern den naam van den dans der meisjes niet noemt; vermoedelijk is dit *mosoiri*, een dans die veel op het *omosoelen* lijkt. Wanneer een natuurvolk tot het Christendom overgaat, worden de vroeger heilige dansen vaak geprofaneerd, zooals dit ook het geval is geweest met de dansen in Midden-Celebes. Dat bij het uitvoeren van zulke dansen veel onzedelijkheid plaats heeft, is zeker waar; de beschrijving, die Dr. Kaudern ervan geeft, zal echter wel overdreven zijn en deze is waarschijnlijk afkomstig van Ambonsche en Minahassische onderwijzers, die er naar mijn ervaring gaarne „een schepje op doen".

Het *soemawi*-feest werd op ongeregelde tijden gevierd, met tusschenruimten van 5 tot 10 jaar. Wanneer het leven zonder belangrijke gebeurtenissen voorbijging, kon het lang duren voor men ertoe besloot, want er waren zeer groote kosten aan verbonden. Als er gedurende enkele jaren minder kinderen dan gewoonlijk

geboren werden, of gedurende eenigen tijd veel sterfgevallen plaats hadden, zonder dat een besmettelijke ziekte er de oorzaak van was; wanneer de huisdieren opvallend langzaam in aantal toenamen, of het gewas gedurende enkele jaren slechts weinig vrucht gedragen had, dan staken het Hoofd, *tonggol* en de voornaamste en rijkste dorpelingen de hoofden bij elkaar en overlegden of men door het houden van een *soemawi*-feest niet zou trachten meer voorspoed voor de clan te verwerven.

De aanleiding voor zoo'n feest kon echter ook juist van tegenovergestelden aard zijn: als het dorp 2, 3 jaar bizonderen voorspoed had genoten, kwam de gedachte bij de menschen op: Zou op dezen voorspoed binnenkort niet groote tegenspoed volgen? Dan kwam al spoedig de vraag ter sprake: Zouden we het *soemawi* niet vieren om den voorspoed te verzekeren en den gevreesden tegenspoed te beletten over ons te komen?

Er was heel wat voorbereiding noodig voor zoo'n feest, dat ongeveer een maand duurde. De noodige offerdieren moesten door de dorpsgemeenschap worden verzekerd: de een zou voor 2 varkens zorgen, de ander voor één, een derde beloofde van zijn geiten af te staan en elk gezin moest de beschikking hebben over flink wat hoenders. Dan werd een groote loods gebouwd, die welke in Mantok werd gebouwd bij het laatste *soemawi*-feest was volgens een der toenmalige leiders 20 vadem lang en 12 breed. Zoo'n hut heet *saroa.* [1]) Het middendeel van den vloer is van bamboe gemaakt, maar in het rond is een breede gang van planken gelegd; deze gang heet *sisiran*. Hierop voeren de priesters en hun leerlingen het *omosoelen*, den priesterdans

[1]) Dr. Kaudern geeft den naam *lantang* op voor deze hut; *lantang*, Poso *lanta*, is een misschien op heel Midden-Celebes voorkomend woord, dat een hut of woningverdieping aanduidt; in Balantak wordt het ook gebruikt voor hutjes, die jongens zich in de takken van de boomen maken om gevrijwaard te zijn tegen muskieten.

uit en beweegt de menigte zich bij het *soemawi*-dansen, dat elken nacht gedaan wordt tot aan het aanbreken van den morgen. In deze loods (*saroa*) komt men alleen te zamen om aanroepingen tot de geesten te doen (*moliwaa*) en te dansen (*omosoelen, soemawi*); gegeten wordt er niet; dit gebeurt in de huizen, onder afdakjes en in de open lucht.

Wanneer alles gereed is en men komt voor het eerst in de *saroa* samen om het feest te beginnen, heeft het *mongosoeka* plaats. Dan wordt een zware stengel van gele bamboe (*timbo taring*) gehaald. Deze wordt midden in de loods opgericht en met kokosbladeren en bloemen versierd. Deze staak heet *toenggoel* (Kaudern geeft op: *boeboengan;* dit is „nokbalk"). Tegen het vallen van den avond verzamelen de priesters zich om dezen staak en daar manifesteeren zich om beurten allerlei geesten in hen, waarna zij op den planken gang gaan dansen (*omosoelen*). Als ze dit een poos hebben gedaan, keeren ze naar hun huizen terug om te eten. Bij den staak worden geen offers voor de geesten gelegd. Alleen wordt gezorgd, dat daar steeds voldoende sirih-pinang ligt; dit is echter niet voor de geesten, maar ten gebruike voor de priesters.

Hebben de menschen thuis gegeten, dan komen ze weer in de loods samen om onder leiding van den *lotoe* te *soemawi*. De *lotoe* is de dichter-voorzanger. Hij begint te zingen onder het maken van den reeds beschreven danspas, terwijl hij langzaam voortgaat over den planken gang (*sisiran*). De strofen die hij voorzingt, worden door de dansers in allerlei modulaties herhaald. Dan heft de *lotoe* een nieuwe strofe aan, die weer gedurende eenigen tijd zingend herhaald wordt door de menigte. Zoo gaat het den ganschen nacht door. Als de reidans goed op gang is, trekt de *lotoe* zich naar het midden van de loods terug, maar hij blijft de menigte van nieuwe strofen voorzien, zoodra er een is „afgezongen". Het maken en voorzeggen (voorzingen) dezer strofen heet *loemotoe*. Bij het *omo-*

soelem worden trom en gong geslagen om het rythme aan te geven; bij het *soemawi* gebeurt dit niet.

Zes nachten gaat het zoo voort: de priesters *omosoelen* en de menigte *soemawi*. De zevende dag heet *libajan*. Op dien dag worden lieden uit de naburige dorpen als gasten uitgenoodigd om op het feest te komen. De leiders laten dan drie varkens slachten; het vleesch wordt over de verschillende families verdeeld, die het klaarmaken om het den gasten voor te zetten bij den grooten maaltijd. In dezen nacht is de drukte bijzonder groot, want ook de gasten doen mee met *soemawi*. Den volgenden morgen keeren dezen naar hun woonplaatsen terug.

De dorpelingen zetten het feest intusschen voort; de priesters ontvangen hun manifestaties bij den bamboestaak, die genoemd wordt: de plek waar priesters en geesten elkaar ontmoeten. De menigte zet haar nachtelijke dansen voort. Wanneer dit weer zes nachten heeft geduurd, is de zevende dag opnieuw *libajan*; dan komen weer de gasten en worden varkens voor hen geslacht.

Als men vier keer *libajan* heeft gehad, spreken de leiders af om een eind aan het feest te maken. De dag waarop dit zal geschieden, wordt bepaald en vele gasten worden uitgenoodigd om te komen. Deze dag heet *balaki'na* „de groote". Aan den vooravond van den grooten dag worden om de feestloods (*saroa*) kleine hutten of afdaken gemaakt, waar de te slachten offerdieren worden samengebracht; deze kleine hutten heeten *balaidi*; daar zullen de beesten worden geslacht. Bij het laatste *soemawi*-feest in Mantok werden op den laatsten dag van het feest 12 varkens, 20 geiten en een groot aantal hoenders geslacht.

In den morgen van dien laatsten dag gaan de priesters met de menigte uit de *saroa* naar beneden en begeven zich naar de hutjes waar de offerdieren gebonden zijn. Deze plechtige gang heet *malaoemo na balaidi* „afdalen naar de hutjes". De priesters hebben dan het hoofd bedekt met een lap katoen, want als

ze zoo niet deden, zou Pilogot mola, de hemelheer, die in de zon woont, „hun buik splijten". Vermoedelijk wil dit zeggen, dat ze dan hevige buikpijn zullen krijgen. Bij de offerdieren gekomen spreken de priesters de geesten toe (*moliwaa*) en dragen aan elk hunner het voor hem bestemde dier op. Dit is alles reeds van te voren bepaald. Zijn ze hiermee gereed, dan gaat men over tot slachten. Van het bloed der dieren wordt geenerlei gebruik gemaakt. Het vleesch wordt weer verdeeld over de huizen der feestvierenden, welker bewoners het voedsel voor de gasten hebben te koken: elken familie wordt daartoe een troep gasten ter verzorging aangewezen. Eerst bij het vallen van den nacht is alles gereed en heeft de groote maaltijd plaats. Na afloop daarvan verzamelen allen zich in de *saroa* en wordt voor het laatst de *soemawi*-dans uitgevoerd.

Den volgenden dag is het feest officieel afgeloopen en de gasten keeren naar huis terug; maar voor de leiders van het feest is het nog een drukke dag. Dan toch moet het loon gereed gemaakt worden voor de priesters, die hun diensten bij het feest hebben verleend. Dit loon heet *batarai bolian*; het bestaat uit borden, lappen foeja, hoenders en gepelde rijst. De *lotoe*, voorzanger krijgt een even groot aandeel als de priesters.

Hiermee gaat het grootste deel van den dag voorbij en in den avond heeft dan de slotacte van het feest plaats, het *momoesoe' boerake* „wegjagen der geesten". De priesters verzamelen zich daartoe om den bamboestaak en houden zich bezig met het toespreken (*moliwaa*) van de geesten, waarbij ze hun kennis geven, dat het feest, dat te hunner eere gegeven is, nu geëindigd is en dat ze dus naar hun verschillende woonplaatsen kunnen terugkeeren.

Gedurende de feestdagen zijn de priesters vrij in hun bewegingen: ze mogen de feestloods uit- en ingaan naar welgevallen, zonder dat ze daarbij eenigen voorzorgsmaatregel hebben te nemen, met uitzondering van het bedekken van het hoofd bij het *molaoemo na balaidi.*

Na enkele dagen, als men van de vermoeienissen van het feest is uitgerust, wordt de feestloods afgebroken; de bamboestaak wordt zonder meer weggeworpen. Wat van het hout en de dakbedekking der loods nog bruikbaar is, wordt voor andere doeleinden aangewend. Het overige wordt weggeworpen.

Winrick Kieft en zijn Rapport over zijn Gezantschap naar Mataram in 1655

door

W. FRUIN-MEES.

De Jonge vermeldt in deel VI zijner geschiedenis van de „Opkomst" op blz. LVII het afzenden in 1655 van een Compagnie's gezant naar Mataram, Hendrik van Zeelst, die echter op reis stierf en toen vervangen werd door Winrick Kieft. In de origineele stukken op blz. 60 en 61 van het genoemde deel van De Jonge is in de Missive van G. G. en Raden van 24 December 1655 het sturen van deze ambassade en de beweegredenen daartoe aan Bewindhebbers meegedeeld, waarna weer op blz. LVIII van De Jonge's tekst het oordeel der Majores over de keus van den gezant, die niet het minste succes had, staat opgenomen : „tot zoodanige commissie is ieder wel even na, maer niet even nut toe". (Missive der H. H. XVII d.d. Middelburg 13 Oct. 1656).

In de Encycl. N. I. Ie druk IV blz. 610 betreurt de heer Rouffaer het, dat De Jonge het Reisrapport door Kieft opgesteld niet heeft afgedrukt. Dr. F. de Haan ten slotte haalt in Priangan III, blz. 174 in noot I de zinsnede uit Kieft's schrijven aan, welke een belangrijke verandering in de bestuursinrichting door Soenan Amangkoerat doet vermoeden en deelt op gezag van den toenmaligen Adjunct-Archivaris bij 's Rijks Archief, Dr. J. de Hullu, mede, dat dit alles is, wat Kieft in zijn brief van 24 Dec. 1655 over deze verandering vermeldt.

Wij hebben de gefotografeerde tekst van Kieft's Rapport, dat op 's Rijks Archief te 's Gravenhage onder de „Overgecomen papieren 1656, Boek III folio 111 — 117" berust, voor ons liggen. De inhoud is inderdaad van zoo weinig belang en onbevredigend, dat De Jonge o.i. volkomen in zijn recht was met het rapport niet te publiceeren [1]). Verschillende zaken roert de gezant slechts even aan, verwijzende naar een daghregister, waarin zij uitvoeriger behandeld zijn. Laatstgenoemd journaal werd op 's R. A. niet aangetroffen.

Kieft's stijl verraadt een praatvaar, die zich graag aan groote woorden te buiten gaat [2]), zoodat wij ons bij het ongunstig oordeel over hem, dat in de boven medegedeelde woorden van Bewindhebbers ligt opgesloten, geheel kunnen aansluiten.

Hierin worden wij nog versterkt door hetgeen de Resolutie van 17 Februari 1648 over hem aan het licht brengt. Dien dag werd er besloten, dat de opperkoopman Winrick Kieft, die bij Res. van 20 Juli 1647 tot Secretaris van den Raad van Justitie was benoemd, ontslagen en naar Ambon gezonden zal worden. Op zijn vertrek staande leverde hij toen een „gantsch oitmoedige requeste" in om deze straf ingetrokken te krijgen, waartoe hij was veroordeeld wegens het tot eigen gebruik aanwenden van 707 realen, die hij in zijn functie van secretaris had ontvangen. De stijl van het request is Uriah

[1]) Wat De Jonge op blz. LVII van Dl. VI in den korten inhoud van het Rapport geeft: „dat het bewind over de strandlanden en het onderhouden der betrekkingen met de handeldrijvende volken op de kust voortaan opgedragen was aan de vier strandheeren" enz. staat niet daarin, maar in den brief van G. G. en Raden van 17 December 1657 (Ib. blz. 68).

[2]) Eenige zijner stijlbloempjes zijn: „men travaljeerden de luijden onmenschelijck, dan men moet gelooven, dat de Javanen zijn opgevoet van renochers, tijgers, buffels en quaetaerdige geckoos". „Dit onweer werdt met een sonneblick verjaecht" (van een veranderde stemming gezegd). Gasten werden „cierlijk ... onthaelt met bancket en bacchustraenen".

Heep waardig; men ziet hem zich in nederige bochten wringen om door de Regeering in de gelegenheid te worden gesteld het geld dat „door quade toeversight als groote en costelijcke menage . . . . geconsumeert" is, terug te betalen, opdat „alsoo verdreven mogen werden de nevelen deser begane misslag". Hij vraagt den G. G. (van der Lijn) te willen bedenken „de gebeden, die gedaan hebben (d'Almachtige is mijn getuijge) om soo geluckigh te sijn UEd de tijdingh te brengen als G. G. van India [1]), welcke genade door de zegen des Heeren hebbe vercregen". Na nog zijn vrouw en vijf onnosele kinderen er bij te pas gebracht te hebben, besluit hij „met den mond der waarheid, Jesus Christus: Zaligh zijn de barmhartigen".

De Regeering besloot zijn verzoek toe te staan, zeer nuchter, vooral in 't vertrouwen op Kieft's vriend „Mr. Pieter Vogelesangh, advocaet, woonachtigh op de Cingel tot Amsterdam", die zich voor f 3000 borg voor hem had gesteld.

Het is onbegrijpelijk, dat de Regeering zulk een onbetrouwbaar individu, verstoken van alle waardigheid, toch later als gezant naar den Soesoehoenan aanwees, omdat het succes van de ambassades zoo vaak van het karakter en den tact van den functionnaris afhing. Zij is er dan ook wel voor gestraft.

Wij laten hier den korten inhoud van Kieft's rapport aan den G. G. Joan Maetsuijcker en de Raden van Indië volgen.

Na zijn aankomst te Semarang den 31sten October 1655 kreeg hij Toemenggoeng Pati, Toemenggoeng Soeranata, Ngabehi Martanata en Wangsa Radja, de 4 strandheeren, bij zich aan boord, die meedeelden den volgenden dag den brief en de schenkage voor den Soesoehoenan te willen komen afhalen. Kieft vroeg

[1]) Blijkbaar had hij het bericht van Van der Lijn's benoeming uit Holland aangebracht; wel een verdienstelijke daad om zich in dezen op te beroepen!

echter naar den order van Z. M. betreffende zijn opreis naar Mataram. Dien zouden ze hem aan land bekend maken, was het bescheid. Toemenggoeng Pati, alleen achterblijvend, vertelde aan Kieft, dat de 3 andere strandheeren den vorst hadden diets gemaakt, dat de schenkage te gering was van zoo'n machtig heer.[1]) Den volgenden dag vroeg Kieft om op de gebruikelijke, eervolle manier te worden aan land gebracht en waarom men daarmee zoo traineerde? Wederom aandringend op het vertoonen van het bevel des konings kreeg hij weer hetzelfde antwoord als de dag te voren, wat hij verdacht begon te vinden. Eindelijk kwam „door lang tockelen" het hooge woord er bij de heeren uit: „de Maij[t] hadde belast de brieff en geschenck door haer vier aen landt te halen en door Tommegon Souranatta en Wangsa Radje na boven voor den Sousouhounang te presenteeren; Tommegon Patij en Nabaij Martenat soude ons (d.i. Kieft) ondertusschen vergezelschappen". Dat kon Kieft, zei hij, niet toestaan. Zoo was nu eenmaal 's vorsten wil om hem, Kieft, van de moeite van die zware reis naar Mataram te ontlasten, was het antwoord. Het opvolgen van het bevel zijner Meesters was hem geen moeite, verklaarde de gezant en om de moesson was het zaak de opreis zoo spoedig mogelijk te doen geschieden. Maar de Javaansche heeren moesten zich ook aan hun opdracht houden en men kwam niet verder. Kieft riep de hulp van Tmg. Pati in om het misverstand (?) uit den weg te ruimen. Deze had er, volgens zijn zeggen, al zijn best voor gedaan „ja, so men zijn hardt opende, daer soude een halve Hollander in gevonden werden".

De 4 strandheeren verzochten toen eindelijk „bijaldien last hadden van sijn Maij[t] ons op nade Mataram

[1]) Hoe hun die bekend was geworden – de geschenken werden steeds zeer geheim gehouden – blijkt niet. Verder hadden ze onmogelijk de kwestie reeds met den vorst kunnen bespreken. Het moet dus maar een praatje van den Toemenggoeng zijn geweest bij wijze van voorbereiding op wat komen zou.

te voeren", of Kieft met de geschenken mee aan land wilde komen; daar was 't gepaster 's konings woord te geven dan op zee. Kieft deed dit met tegenzin en vroeg „ten palleijse" van Wangsa Radja dan ook dadelijk naar den brief van den vorst. Die bleek er niet te zijn, waarop Kieft naar boord terugging.

Onderwijl bleven de havens gesloten (die van Semarang met drie boomen) en werden ze streng bewaakt; de schepen der Bataviasche burgers konden geen lading innemen. De eigenaars, meest kleine luiden, kwamen dagelijks hun beklag bij Kieft doen: van den een werd het vaartuig op 't land gehaald, van een ander verbrand, van een derde en vierde in zee gejaagd. Wat ze bezaten nam men hun af; „tabee wensende met stockslagen" joeg men ze weg, zonder dat ze eetwaren in mochten nemen. Bij de groote heeren kregen ze met hun klachten nul op het rekest.

Kieft besloot maar naar het kantoor te Djapara te vertrekken en deed daarom verschillende pogingen om het paard — een der geschenken voor Amangkoerat, dat al aan land was gebracht — weer aan boord terug te krijgen. Met Tmg. Pati had hij hierover al oneenigheid toen de kapitein der Maleiers, Entjik Bagoes, kwam melden, dat er 7 gezanten uit Mataram gekomen waren met het bericht, dat Z. M. hem, Kieft, liet roepen. Den volgenden dag kwam Tmg. Pati hem voor de opreis naar Mataram afhalen. (Men merke op, dat er van een schriftelijk bewijs van den oproep niets wordt gezegd, evenmin van Kieft's vraag daarnaar).

„Op 't vertrouwen vant woordt des Sousouhounangs" begaft Kief zich 18 November, vergezeld van de 4 strandheeren en eenige der voornaamste loerah's met groot gevolg op weg. Onder 't passeeren van duizenden menschen arriveerde hij den 21sten binnen Mataram. Hij werd er tamelijk goed gelogeerd en verzorgd en de Javaansche heeren begaven zich naar 't hof om den Soenan de aankomst van den gezant te melden. 's Avonds kwam Tmg. Pati Kieft

echter vertellen, dat hij den vorst niet te spreken had kunnen krijgen, daar deze „veel te doen heeft met sijn vrouwen int maecken van een nieuwe paleijs ofte timmeragie". Den volgenden dag kwamen de 4 strandheeren op last van den Soenan den brief dien de gezant bij zich had, afhalen; Kieft gaf hem liever niet af, maar „siende ons soo verre in haer breigaren verwart", deed hij het toch maar onder groote protestatie.

Bijna tegelijkertijd vernam hij dat de „toegoers" (oppassers) naar de kust waren gezonden om alle kleine vaartuigen te verbranden en de groote voor den oorlog gereed te maken. Maar Kieft kreeg toen de hoopgevende opdracht om de geschenken in orde en zichzelf gereed te maken, daar hij stellig voor den vorst zou worden geroepen. 's Avonds vernam hij evenwel van Tmg. Pati, dat de Soenan slecht gehumeurd was, omdat hij „seeckere tijdingh door den Toegor van Cherabon (hadde), die uijt den mont van een Hollander verstaen hadde, dat de Coninck van Balij gesanten aen UEd.le hadde gezonden, waerbij versochten assistentie tegen den Mataram; dat wij vreede gemaeckt hadden met den Coninck van Bantam, waerover seer qualijck tevreden. Hier quam noch bij dat verstoort op eenige sijner grooten, omdat niet vaerdigh aen sijn werck en hadden gearbeijt, had se laten binden en op de paszeeban laten setten in de son te braden".

Kieft verklaarde het eerste verwijt tegen de Cie voor een verzinsel en den vrede met Bantam niet praejudiciabel voor den Soenan. Het onweer werd verjaagd door 's vorsten aanbod — overgebracht door de 4 strandheeren — dat als de gezant zich eens wilde gaan vermeien aan de Zuidzee of elders hij dat onbeschroomd kon gaan doen; de Tmg. Pati zou hem overal begeleiden. Kieft wilde die tochtjes echter niet ondernemen voor hij audientie had gehad. Anga Praja had tegen kapitein Bagoes gezegd dat die wel spoedig plaats zou hebben; hij had er aan toegevoegd dat „soo de Hr. G. G. 2 à

3 jaren de Javaense Cust verliet, dat haest cleender soude fluijten (nl. de Soenan)".

Maleiers, uit Semarang „boven" gearriveerd, brachten het bericht, dat de toegoers alle vaartuigen van „swarten, Chineezen, Maleiers hebben uijtgejaeght, sonder in 't minste iets mee te voeren en bij weijgeringe die alle te verbranden".

De strandheeren kwamen daarop de schenkage voor Z.M. halen en gelastten Kieft zich gereed te maken, „twelck op een tida uitviel". De geschenken gaf hij toen „bij hooge protestatie" aan hen over, „soo verre ons benart siende van dese wreede tijgers".

Den 29en brachten de strandheeren Kieft den brief voor de Hooge Regeering met het koninklijk geschenk over. Zij zeiden, dat hij niet voor Z. M. kon verschijnen, „alsoo hij 't te druck heeft met het maken van 't paleijs, ja dat niemandt van den grooten vergunt wert hem te spreecken. Hier thoonde wij misnoegen waerom onse schepen en ons soo langh opgehouden, met hoope gevoedt, dat niet vertrout (verwacht) hadden en geen teecken was van de gemaeckte unie te willen onderhouden. Ed^e Heeren, hier moeten wij ons weer met een sottebols praetje laten paijen, dat voor dees tijt niemandt van wat natie, eenige de minste coopmanschappen soude mogen uijtvoeren, alsoo de Coninckliick Maij^t besigh was nieuwe wetten te setten, heel anders als sijn vader gebruijckt hadde [1]), dat evenwel 't contract, met d'E. Heer Gouverneur Generaal gemaeckt, souden onderhouden en doen onderhouden soo lange son en maen sal schijnen. 'k Wenschte wel dat iemandt dese twee strijdigheden conde vereenige". Kieft moest dus geduld hebben tot Z.M.'s „resolutie daer inne voltrocken is". Beleefde tegenwerpingen baatten niets, „'t was de Moor geseept", en den gezant werd gevraagd, wanneer hij

[1]). Deze zinsnede is reeds afgedrukt in „Priangan" III blz. 174 noot 1. De Haan voegt er aan toe: De „nieuwe wetten" omvatten dus, hetzij in hoofdzaak of als onderdeel, eene regeling der shahbandarijen".

wilde afreizen Hij stelde toen zijn vertrek op den tweeden volgenden dag; „om te thoonen, dat weijnich werx maeckten van haer veelvoudige onredelijckheden en barse eensinnigheden stierden de geprojecteerde schenckagie aen alle de grooten [1]), daervoor ten hoogsten ons dede bedancken". 's Avonds kwam Tmg. Pati Kieft een gouden en zijn secunde Evert Michielsz, een eenvoudiger kris brengen. Den 2en December vertrok de gezant uit Mataram, vergezeld van verscheiden „queeijs"; den 5den kwam hij op Semarang aan, waar de dienaren van Ngabehi Martanata en Wangsa Radja hem uit naam hunner heeren 3 kleeden schonken. Den 7en ging hij aan boord „nadat al onse goederen wel door en door bij 50 toegers gevisiteert waren". [2])

Hij begaf zich daarop naar Djapara, waar hij Volsch als opperhoofd liet vervangen door Evert Michielsz.

Kieft maakte aan boord zijn rapport op en was zeer slecht te spreken over wat hij „der Mooren (d. z. de Javanen) snoode en vuijle gierigheijt" noemde. Hij wenschte hun toe „dat sij haer eijgen ingewandt sullen knagen, 't welkck misschien niet langh lijden (= duren) sal, dewijle de arme gemeente haer niet en cunnende onderhouden, moeten daer tegen opstaen, alsoo niet vermogen in zee te gaen om een visje te vangen, noch iets uijt te voeren, haer slaven niet in 't bosch senden om hout te hacken vreesende iets ter sluijck besijdens weechs uijt te voeren; dit sijn de woorden van den Coninck (soo mij gerapporteert is): In 't minste van sijn voornemen niet te desisteeren, al souden sijn onderdanen niet als sout en rijs eeten". [3])

---

[1]) Het motief èn de daad zelf zijn typeerend voor de volstrekte afwezigheid van gevoel van eigenwaarde bij den gezant.

[2]) Dit had hij zich als gezant toch ook niet moeten laten aanleunen.

[3]) De havens bleven gedurende het geheele jaar 1656 nog gesloten. (Zie de brief van G. G. en Raden van 4 December 1656 bij de Jonge VI blz. 65). In den loop van 1657 stelde de Soesoehoenan ze eigener beweging weer open. G. G. en Raden schrijven

Gelijk men ziet laat Kieft's rapport allerlei vragen onbeantwoord. Hoe anders zou het gezantschap zijn uitgevallen, wanneer een man als Van Goens de ambassadeur was geweest. Tal van handelingen zouden de Javanen zich tegenover een man van karakter niet hebben durven permitteeren en zoo ze 't al gewaagd hadden, dan zou een Van Goens er tegenop zijn gekomen en dat met succes. Stellig zou hij zich niet tot het naar boven gaan hebben laten verlokken zonder een brief van den Soenan daarover onder de oogen te hebben gehad. Ook zou hij er belangstellend naar geïnformeerd hebben wat de nieuwe wetten van den vorst inhielden en bedoelden, iets waarnaar wij nu geheel in het duister tasten.

Kieft volstaat met verschillende maatregelen die hij niet begreep zot te noemen en er zich met scheldwoorden van af te maken, zonder op de gedachte te komen of het ook de moeite zou loonen eens om inlichtingen te vragen.

Door haar slechte keuze heeft de Hooge Regeering met Kieft een diplomatiek échec bij den Soenan geleden en is aan het nageslacht kennis van belangrijke veranderingen, die in Mataram plaats vonden, onthouden.

---

dan (Ib. blz. 68). „Wat nu de Sousouhounan Mataram gemoveert heeft sijne gem. havens sooveel maenden achter den ander gesloten te houden tot soo grooten verachteringe ende nadeel van zijn incompsten ende gerechtigheden, blijft alsnoch voor ons verborgen". Met de bekende „selbstbeziehung" der Compagnie volgt er: „maer het waerschijnelijkste is, dat het een compact is geweest met die van Bantam, om ons van honger en gebrek van leeftocht in ellende te brengen ende te doen vergaen, dat sij naderhandt wel gesien hebben haer niet doenelijck te wesen". Deze vermeende beweegreden kunnen wij ter zijde laten.

Een Ethnographicum met Christelijke voorstellingen

door

C. C. F. M. LE ROUX.

In de kast Batavia der Java-verzameling bevindt zich een kleine klapperdop van 10 cM. hoogte, uitgestald op een drievoet van gedraaid ijzerdraad. Het is onder de duizenden voorwerpen, die in de ethnographische afdeeling van 's Genootschaps museum aanwezig zijn, het eenige, waarop Christelijke voorstellingen zijn aangebracht.

De catalogus der ethnographische verzameling geeft onder no. 8443 de volgende wel zeer beknopte beschrijving van het voorwerp:

„Klapperdop, versierd met ingesneden voorstellingen van de kruisiging, Adam en Eva, enz., laatstelijk afkomstig van de desa Madoera (Krawang)".

Zooals men uit nevenstaande afbeeldingen van den klapperdop duidelijk ziet, is daarop ovaalvormig een drietal tafereelen uitgesneden. In twee daarvan herkent men reeds bij den eersten oogopslag Adam en Eva in het Paradijs en Christus aan het Kruishout. De beteekenis van het derde tafereel als bijbelsche voorstelling ligt niet zoo dadelijk voor de hand. Evenmin welk verband de vervaardiger van den klapperdop mogelijk tusschen de drie religieuze voorstellingen heeft willen leggen.

De vervaardiger van den catalogus heeft zich in dat vraagstuk niet verdiept, doch zich met het woordje „enz." van de moeilijkheid afgemaakt. Wij zullen trachten het vraagstuk op te lossen door te beginnen met



I

De boom van kennis van goed en kwaad.



II

De Kruisboom.



III

De boom des levens.

de verschillende figuren op den klapperdop aan eene nauwkeurige beschouwing te onderwerpen.

*

De boom op afbeelding I is zonder twijfel een appelboom. Alhoewel de beide naakte menschenfiguren onder den boom naar het uiterlijk niet als man en vrouw van elkaar te onderscheiden zijn, blijkt uit de in beeld gebrachte handeling duidelijk, dat men hier met eene voorstelling van het eerste menschenpaar te doen heeft en dat de linker figuur Eva, de rechter Adam weergeeft.

De slang met haar geopenden bek en uitgestoken pijlvormige tong spreekt Eva toe en verleidt haar van de verboden vrucht te eten, door haar den appel als het ware aan te bieden.

De listigheid en venijnigheid van den in de slang verscholen duivel heeft de bewerker nog in het bijzonder willen doen uitkomen door den angelvormigen staart: in cauda venenum.

Ten aanzien van de beide menschenfiguren valt nog op te merken, dat Eva zich reeds voor hare naaktheid schaamt, wijl zij zich dekt met een palmtakje en Adam de uitgestoken rechterhand gereed houdt om den appel aan te nemen.

De voorstelling op afbeelding II, weergevende Christus aan het Kruishout, bevat eenige merkwaardige bijzonderheden. Het nogal plomp gemodelleerde corpus van den Verlosser is geheel naakt; het draagt geen lendendoek. Om Jezus' hoofd is aangebracht de stralenkrans: Hij, de eeuwige Zon. Het niet geheel in beeld gebrachte kruishout is met twee schuine balken in den grond vastgezet en draagt het opschrift I. N. R. I.

Komende uit de beide handen, de beide zijden en het midden van de borst zijn op den klapperdop langwerpige vedervormige inkervingen aangebracht, waarmede de bewerker naar het ons toeschijnt heeft willen weergeven het spuiten van het bloed uit de vijf heilige

wonden van Christus, al heeft hij die dan ook ten deele verkeerd aangegeven, namelijk in beide zijden en midden in de borst, instede van de beide voeten en in de rechterzijde.

Typisch zijn de groote vedervormige inkervingen, die aan weerszijden van het kruishout zijn aangebracht, komende uit den top, en die eene goede vulling geven voor het anders te open ovaal. In overeenstemming met de zoo juist genoemde teekeningen zien wij ook hierin eene voorstelling van bloedvloeiingen vanuit het kruis, symboliseerende het bloed van den Verlosser, hetwelk door Hem voor de menschheid aan het kruishout vergoten is.

Merkwaardig is ook de groote halvemaanvormige figuur midden in de borst, die blijkbaar den genadesteek moet voorstellen. De halve maan, het symbool van den Islam, midden op het lichaam van Christus. Welk een contrast! Zou het voorwerp in opdracht van een Christen-heer door een Islamitisch werkman zijn gemaakt, die er op die manier zijn tjap op heeft gezet? Of, is het iets geheel toevalligs?

Afbeelding III geeft ons aanleiding tot de volgende opmerkingen. De boom, die op gelijke wijze is gestyleerd als de appelboom op afbeelding I, draagt zeer duidelijk eikelvruchten. Daarnaar te oordeelen en ook naar het gebladerte stelt de boom zeer waarschijnlijk een Europeeschen en niet een Indischen eik voor.

Wat de beide menschenfiguren onder den boom moeten uitbeelden, is vrij raadselachtig. Zeker is, dat ze gekleed zijn, daar ze jasjes aan hebben met schouderepauletten, die echter een oogenblik doen denken, dat beide personen staartpruiken dragen. Bij den rechter persoon is de jas open, bij den linker gesloten en met een hoogen kraag, waarop een ster is aangebracht. Welke van beide figuren een man of eene vrouw voorstelt, valt niet met eenige zekerheid te zeggen.

*

Aannemende, dat wij ook op afbeelding III te doen hebben met het eerste menschenpaar, deed Pastoor M. Timmers, S. J. ons de oplossing aan de hand, dat in dat geval de figuren op den klapperdop mogelijk drie groote religieuse leerstukken voorstellen.

Vooreerst valt dan in afbeelding III te herkennen de gelukkige paradijstoestand van het eerste menschenpaar onder den *boom des levens*. Dat die boom eikels draagt, kan een fantasie van den bewerker zijn, iets accidenteels. In de H. Schrift wordt omtrent die vrucht niets vermeld. Dus blijft den kunstenaar de vrije keus. Misschien heeft hij den eikeboom gekozen, wijl deze vanouds vooral bij de Germaansche volken als beeld van kracht geldt.

De voorstelling op plaat I is heel duidelijk, Adam en Eva onder den *boom van kennis van goed en kwaad*, terwijl het tooneel op plaat II den *Kruisboom* weergeeft.

Op grond hiervan acht Pastoor Timmers het zeker niet gewaagd in de drie tooneelen de symbolische beteekenis te zien 1e van 's menschen *geluk*, 2e van zijn *val* en 3e van zijn *herstel*.

Deze vernuftige poging tot oplossing van het vraagstuk heeft ons, alhoewel leek op het gebied der theologie, toch niet geheel kunnen bevredigen. In eene uitbeelding van Adam en Eva onder den boom des levens, in jasjes gekleed, zit naar ons gevoelen iets zoo tegenstrijdigs en ligt de getuigenis van een zoo groot gebrek aan bijbelsche kennis, als wij bijna niet van den bewerker kunnen aannemen, zeker niet, indien hij naar een Westersch voorbeeld heeft gemodelleerd, en die kans is groot.

Het is daarom, dat wij nog eens bij eenige theologen te rade zijn gegaan omtrent de plaatsen in den Bijbel, waar gesproken wordt van den Boom des Levens. Het trof, dat aan 's Genootschaps boekerij tot voorkort twee bibliothecarissen-theologen verbonden waren. Zoo verwees de heer J. Schouten ons al dadelijk naar de volgende teksten:

„1e En de Heere God had alle geboomte uit het aardrijk doen spruiten, begeerlijk voor het gezicht en goed tot spijze; en den boom des levens in het midden van den hof en den boom des kennis des goeds en des kwaads. (Gen. II : 9).

2e Toen zeide de Heere God: Ziet de mensch is geworden als onzer een, kennende het goed en het kwaad. Nu dan, dat hij zijn hand niet uitsteke en neme ook van den boom des levens en ete en leve in eeuwigheid. (Gen. 3 : 22).

3e En Hij dreef den mensch uit; en stelde Cherubiem tegen het oosten des hofs van Eden en een vlammig lemmer eens zwaards, dat zich omkeerde, om te bewaren den weg van den boom des levens. (Gen. 3 : 24).

4e De vrucht des rechtvaardigen is een boom des levens. (Spreuken 11 : 30.)

5e Die ooren heeft, die hoore wat de Geest tot de gemeenten zegt. Die overwint, ik zal hem geven te eten van den boom des levens, die in het midden van het Paradijs Gods is. (Openbaring 2 : 7)".

Beide laatste teksten uit het Nieuwe Testament toonen ons den boom des levens, als symbool van 's menschen toekomstig geluk. Dat onder dién boom de bewerker de menschen heeft weergegeven van kleeding voorzien, is beter aan te nemen, dan onder den boom des levens uit het aardsche paradijs. Ook de engelen des hemels dragen gewaden.

In onze meening, dat op afbeelding III de boom des levens uit het Nieuwe Testament is voorgesteld, worden wij versterkt door den volgenden tekst, voorkomende aan het slot der beschrijving van het Nieuwe Jeruzalem, Openbaring 22 : 2.

„In het midden van hare straat en aan deze en gene zijde der rivier was de boom des levens, voortbrengende twaalf vruchten; van maand tot maand gevende zijne vrucht: en de bladeren des booms waren tot genezing der heidenen".

Het is zeker niet toevallig, dat de eikeboom op afbeel-

ding III ook 12 vruchten draagt, van groot tot klein.

Naar Pastoor Timmers' idee dienen de afbeeldingen geplaatst in de volgorde: III, I, II. In verband met bovenstaande opmerkingen is het misschien juister de tooneelen elkaar te laten opvolgen, zooals op nevenstaande plaat aangegeven, dus eerst I en daarna II en III. Zij drukken dan uit de drie hoofd-geloofswaarheden van het Christendom, namelijk: den zondenval van het eerste menschenpaar in het paradijs, de verlossing van de menschheid door Christus en het toekomstig geluk der menschheid in het herwonnen paradijs.

*

Wat de bewerking van den dop betreft, valt de zeer plompe en weinig juiste modelleering van het lichaam van Christus en van de menschenfiguren dadelijk in het oog. Toch is het geheel vrij sierlijk van opvatting en ongetwijfeld een staaltje van kunstig snijwerk, daar de dunne harde klapperschaal zich niet gemakkelijk laat bewerken.

Afgaande op de geheele voorstelling en in het bijzonder op den in beeld gebrachten Europeeschen eik, schijnt wel de conclusie gerechtigd, dat de bewerker gearbeid heeft naar Westersche voorbeelden. Tevergeefs hebben wij naar de op den klapperdop weergegeven afbeeldingen gezocht in Oud-Hollandsche plaatwerken. Wel echter viel ons op de groote overeenkomst in teekening tusschen deze figuren en de bijbelsche voorstellingen op de bekende Hollandsche tegeltjes, waarover o.a. Dr. de Haan schrijft in zijn Oud-Batavia, deel II § 1116 en 1117 en die men ook thans nog aantreft in de plinten van de vertrekken in 's Landsarchief te Batavia en in de zoogenaamde Compagnieskamer van het Museum, alwaar ze gehaald zijn uit eerstgenoemd gebouw. Op die tegels vonden wij de voorstellingen van Adam en Eva in het Paradijs en Christus aan het Kruishout terug, nagenoeg gelijk aan die op den klapperdop, de derde voorstelling echter niet.

Of de bewerker een Europeaan dan wel een Inlander is geweest, valt natuurlijk niet uit te maken. Zeker is, dat de mooie gedachte, die aan de bewerking van het voorwerp ten grondslag ligt — het uitbeelden van drie groote met elkaar verband houdende religieuze leerstukken van den Christelijken godsdienst — een bijbelsche kennis veronderstelt, die men niet zoo dadelijk bij een Christeninlander verwacht. Vooral de gedachte om den kruisboom naast beide andere boomen te plaatsen, de idee van drie boomen, lijkt ons niet van een Inlander afkomstig.

Nog een vraag, die zich ten slotte den aandachtigen beschouwer opdringt, is: Met welk doel heeft men het voorwerp vervaardigd; is het ook voor practisch gebruik bestemd geweest? De eenige aanwijzingen, dat het voorwerp ergens voor gediend heeft, zijn gelegen in het feit, dat de bodem, d. w. z. de punt van den dop, met wit metaal is dicht gemaakt en dat zich boven langs den rand, zooals duidelijk op de afbeeldingen te zien is, insnijdingen en gaatjes bevinden voor het vastzetten van een metalen rand. Een en ander wettigt het vermoeden, dat het voorwerp als vat gediend heeft en dat men het heeft opgehangen. Een oogenblik hebben wij gedacht aan een Godslampje. Het is echter beter zich in dezen niet te wagen aan eenige veronderstelling. De aanwijzingen, ook omtrent de vindplaats van het voorwerp, zijn daarvoor te gering.

Een en ander neemt echter niet weg, dat wij het hier besproken voorwerp een merkwaardig ethnographicum kunnen noemen.

BOEKBESPREKING

DR. P. WILHELM SCHMIDT, *Handbuch der Vergleichende Religionsgeschichte. Ursprung und Werden der Religion.* Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westfalen, 1930.

De behoefte aan een handboek, dat den tegenwoordigen stand van het vergelijkend godsdiensthistorisch onderzoek beknopt zou weergeven, bracht den bekenden auteur van het groote werk „Ursprung der Gottesidee" er toe om zulk een boek te schrijven. De grondslag hiervan vormt natuurlijk het zoo juist genoemde groote werk, dat in eenige zeer dikke deelen verschenen is en waarin zijn ook hier besproken theorieën uitvoerig uiteengezet en niet minder uitvoerig tegen velerlei andere standpunten verdedigd worden. Maar de opzet van dit boek is uit den aard der zaak een andere: de schrijver tracht hier de vroeger slechts terloops aangeduide gedachte uit te werken dat de opeenvolging der verschillende godsdiensthistorische theorieën en scholen juist de omgekeerde is van die waarin de verschillende godsdiensten zelf in het verloop der geschiedenis op elkaar gevolgd zijn. Immers de eerste theorieën gingen van de meest verbreide en meest voor de hand liggende godsdienstige verschijnselen uit, de jongste laag a. h. w., die zij als den oorsprong der religie beschouwden, terwijl men geleidelijk dieper, ook in de geschiedenis der culturen, doordrong. Op deze wijze kon de schrijver in één werk én een geschiedenis der vergelijkende godsdienstgeschiedenis geven én een overzicht der godsdiensten zelf in hun historische opeenvolging. Uit het hieronder volgende zeer beknopte overzicht van den inhoud kan dus de aandachtige lezer zich reeds van de strekking van dit werk een „kort begrip" vormen.

Door deze opzet kon in dit handboek de polemiek voor een goed deel worden vermeden, omdat iedere theorie op de haar toekomende plaats besproken en gewaardeerd wordt, welke methode voor een dergelijk werk inderdaad haar voordeelen heeft. Maar behalve door de wijze van behandeling der stof wijkt dit werk ook wat den inhoud betreft op enkele punten van het groote boek af, omdat hier eenige hoofdstukken zijn opgenomen die daar niet, of nog niet, in werden afgedrukt. Zoo is het eerste gedeelte geheel nieuw, waarin als Inleiding het begrip Vergelijkende Godsdienstgeschiedenis, haar taak en haar middelen worden besproken, terwijl tevens de voorloopers en de geschiedenis van het godsdiensthistorisch onderzoek behandeld zijn.

Het tweede gedeelte bespreekt de theorieën uit de 19e eeuw op zulk een wijze dat naast de theorie de betrokken godsdienst wordt behandeld en diens plaats bepaald. Zoo worden naast de natuurmythologische theorie de natuurmythologische godsdiensten der indo-germaansche volken, naast het feticisme, het manisme en het animisme de hierdoor gekenschetste godsdiensten en hun werkelijke geldigheid besproken.

Het derde gedeelte handelt over de astraalmythologie, het Panbabylonisme, het totemisme, de magie en het dynamisme, terwijl het vierde gedeelte gewijd is aan de hoogste hemelgodheid in de theorieën der 19e en der 20e eeuw. Het vijfde en laatste gedeelte behandelt de methodische grondslagen en den inhoud van het geloof aan de hoogste godheid, waarbij de bespreking der cultuurhistorische methode natuurlijk een flinke plaats inneemt.

Uit deze inhoudsopgave blijkt al wel direct dat men hier geen dor en zgn. objectief handboek voor zich heeft, maar een werk dat op een sterke, telkens weer beleden overtuiging berust van iemand, die van daaruit alles beoordeelt. Hier wordt ons de beschrijving gegeven van den oorsprong en de ontwikkeling van den godsdienst, zooals Pater Schmidt die ziet en die in een lang en rijk leven heeft nagespeurd volgens de methode die voor hem alleen in de chaos van feiten en theorieën orde brengen kan : de cultuurhistorische. Daarmede is de waarde van dit werk dan ook afhankelijk

gesteld van de waarde van deze methode voor den lezer, afgezien natuurlijk van de vele leerrijke opvattingen en beschouwingen die niemand zonder vrucht lezen kan, daar zij afkomstig zijn van een man, die met een geweldige kennis en belezenheid ons zijn opvattingen voordraagt. Maar de waarde van het geheele werk, dat op een zoo bijzondere wijze een eenheid vormt, blijft niettemin afhankelijk van de waardeering die men heeft voor de zeer strakke toepassing van de cultuurhistorische methode van dezen schrijver. Want al zijn er misschien niet velen die zonder meer deze methode in haar algemeenheid verwerpen, iets anders is het toch nog wel om haar met die stellige verzekerdheid en met die stoutmoedigheid toe te passen waarmede Pater Schmidt dit doet en waarvan al zijn resultaten afhankelijk zijn.

Evenmin bestaat er eenstemmigheid ten aanzien van de beteekenis die Prof. Schmidt hecht aan de rol die de causaliteit en over het algemeen het verstand, in de „primitieve" mentaliteit speelt naast het gevoel en de wil en in verband hiermede ook bijv. die van de personificatie, vragen dus van psychologischen aard.

Wij zullen thans niet ingaan op deze en andere uiterst belangrijke problemen, zooals ook dat van de verhouding ethiek-religie en evenmin op de critiek die ook van Nederlandsche zijde, voornamelijk door Dr. J. J. Fahrenfort in zijn boek „Het Hoogste wezen der Primitieven" (Wolters 1927), tegen de methode van Pater Schmidt is ingebracht en onlangs ook nog in de B. K. I. tegen de werkwijze van één der voornaamste medewerkers dezer groep. Liever willen wij volstaan met een woord van dank voor het werk van een geleerde, die natuurlijk eenzijdig, — daar het laatste woord over de cultuurhistorische methode en over de psychologie der primitieven nog lang niet gesproken is en kan zijn, — ons van uit zijn diepe overtuiging een zoo lang ontbeerd werk als een handboek der godsdienstgeschiedenis heeft geschonken dat ieder slechts met voordeel gebruiken kan.

K. H.

Sagen, Mythen en Legenden uit den Oost-Indischen Archipel, verzameld door JOS. MEIJBOOM-ITALIAANDER, Zutphen, J. W. Thieme & Cie, 1932.

Dat Mevrouw Meijboom-Italiaander de kunst van aardig navertellen verstaat is wel gebleken door het succes van haar vorige werk, Javaansche Sagen, Mythen en Legenden, dat in korten tijd een herdruk beleefde. Des te meer is het te betreuren, dat deze schrijfster zich weinig stoort aan de eischen der wetenschappelijke nauwkeurigheid. Ook dit werk bevat in zijn eerste gedeelte weer een honderdtal bladzijden met verhalen, grootendeels van Java, welke de schrijfster zelve „uit den volksmond vernomen" heeft en die dus waardevol folkloristisch materiaal kunnen bevatten. Het vertrouwen er in wordt echter wel eenigszins geschokt, wanneer men uit de op blz. 40 gebruikte scheldwoorden het vermoeden krijgt, dat de Javaansche volksmond Maleisch heeft gesproken en wanneer men de „legende der vijf brahmaansche broeders die met hun vijven een Pandowo vormden" vergelijkt met zijn prototype, de lakon Arimba. De spelling der inheemsche woorden is nog steeds even ongelukkig als in het vorige werk; vooral de å wordt te pas en te onpas in Javaansche en niet Javaansche woorden rondgestrooid. Dr. Pigeaud's welwillende critiek in Djåwå V (blz. 279) heeft de schrijfster blijkbaar niet kunnen bewegen om haar nieuwe boek op dit punt door een deskundige te laten nazien. Het tweede gedeelte bevat meest navertelde verhalen uit gedrukte bronnen. Deze verhalen hebben door de bewerking veel aan leesbaarheid gewonnen; de stijleigenaardigheden der zeer verschillende volken waarvan ze afkomstig zijn, zijn echter jammer genoeg geheel verloren gegaan en voor bijzonderheden zal men beter doen de origineelen te raadplegen. Zoo zou men bijv. uit de weergave op blz. 317 van de episode, dat de held van een Bataksch verhaal achtereenvolgens in de koeienstal, de karbouwenkraal en in de dorpspoort gelegd wordt, niet licht opmaken dat dit alles pogingen zijn om hem te dooden. Het register gaat zonderling genoeg uit van de voor den Hollandschen lezer het moeilijkst te onthouden bestanddeelen der verhalen, de

inheemsche eigennamen. Het verhaal van de aap en de kantjil vindt men bijv. wel onder kantjil, maar niet onder aap.

Een index van verhaal-motieven zou veel practischer geweest zijn dan dit register, maar wellicht even overbodig voor den lezerskring, waarvoor het boek bestemd is.

De foto's waarmee het boek geïllustreerd is zijn fraai en dienen, in tegenstelling met andere dergelijke werken waar ze er vaak maar met de haren bij gesleept zijn, werkelijk tot verduidelijking der verhalen.

P. V.

J. FORTGENS, *Toea Boba*,
Groningen, P. Noordhoff N. V., 1931.

Dit leesboekje voor de Christelijke school geeft een schets van Dr. Adriani midden in zijn werk als zendingsman en taalonderzoeker, geschreven door een ooggetuige. Zonder eigenlijk nieuwe trekken aan het beeld van dezen geleerde, zooals wij het uit verschillende beschrijvingen kennen, toe te voegen maakt het dat beeld toch aanschouwelijker. Ook de tamelijk duidelijke illustraties werken daartoe mee.

P. V.

Compagniesbescheiden en aanverwante archivalia in Britsch-Indië en op Ceylon. Verslag van een onderzoek in 1929 — 1930 op last van Z. E. den Gouverneur-Generaal ingesteld door MR. J. VAN KAN, G. Kolff & Co., Batavia, 1931.

Professor Van Kan kreeg opdracht om in de archieven van Calcutta, Bombay, Madras en Colombo een onderzoek in te stellen naar de aldaar aanwezige Nederlandsche bronnen van belang voor de Indische rechtsgeschiedenis en om voor zoover mogelijk een oriënteerend overzicht samen te stellen van de in genoemde landen aanwezige Nederlandsche archivalia in het algemeen. Delhi werd later nog als plaats van onderzoek aangewezen.

Het verslag, uitgebracht aan den Directeur van Onderwijs en Eeredienst, is in druk verschenen.

Tijdens het onderzoek bleek de onderscheiding tusschen rechtshistorische en andere bescheiden onnoodig en niet houdbaar. Zoo werden alle aangetroffen stukken in het onderzoek betrokken.

Terugroeping naar Java belette den beschrijver om zijn plan uit te voeren om te Cochim en naar kerkarchieven op Ceylon's Noord- en Oostkust een onderzoek in te stellen.

Bij navraag aan reeksen ambtenaren in streken waar de N. O. I. C. factorijen bezeten had kwam vast te staan dat er onder de door hen bewaarde archivalia geen stukken voorkwamen van Hollandschen oorsprong. Naast dit negatief resultaat werd het duidelijk dat het ingesteld onderzoek de volle uitgestrektheid der aanwezige archivalia heeft omvat.

Er bleek dat de oud-Hollandsche bescheiden verrassend gering in aantal waren, in verhouding tot de Britsche stukken. Toch is er nog heel veel van waarde, welke reeds was erkend door het uitgeven van catalogi van Hollandsche archivalia door de Britsche Regeering.

Voor de reconstructie van de geschiedenis der Voor-Indische bescheiden uit den Compagniestijd en daarna tot 1825 bleken de Archiefinventarissen in het Landsarchief te Batavia van groote waarde.

Een catalogus van bl. 26—232 geeft het resultaat van zeer nauwkeurige en onverdroten nasporingen.

Het boek is een mooie voortzetting van de zoo nuttige beschrijvingen van archivalia in Frankrijk, Engeland en Italië, door Blok, Busken Huet, Brugmans en Brom.

G. M.

Dr. George Mc. Call Theal as die geskiedskrywer van Suid-Afrika door IZAK DANIEL BOSMAN, Swets & Zeitlinger, Amsterdam, 1931.

Het academisch proefschrift van Dr. Bosman, verschenen in December 1931, behandelt Theal's waarde als historicus van Zuid-Afrika.

De schrijver heeft zich met liefde aan zijn onderwerp gewijd, maar de vraag rijst of dit eigenlijk wel belangrijk genoeg is voor een proefschrift.

Theal's leven was vol afwisseling. Geboren in St. John's, New Brunswick in 1837 bracht hij langen tijd in de Vereenigde Staten en in Sierra Leone door. Op weg naar Australië, wat hij nimmer bereikte, besloot hij zich aan de Kaap te vestigen, in 1861. Hij werd onderwijzer, journalist, onderhoofd van een college in Kingwilliamstown; in 1870 diamantdelver in Kimberley, daarna onderwijzer aan de zendingschool te Lovedale.

Daar leerde hij het Bantoeras kennen en personen, die hem later nuttige mededeelingen konden doen over de Kaffers. De regeering maakte van zijn kunde gebruik toen er moeilijkheden met de Kaffers waren en als belooning kwam Theal in Staatsdienst.

In 1878 kreeg hij inzage in het archief te Stellenbosch. Hij mocht met toestemming van den magistraat archivalia meenemen en sedert stond Theal onder de bekoring der oude documenten. Reeds in 1879 werd hij, bij zijn gewone werkzaamheden ook Archivaris te Kaapstad, maar niet lang duurde zijn geluk.

Ds. H. C. Vos Leibbrandt kwam terug naar de Kaap als modern theoloog. Zoo iemand wenschte de Kerk niet op den kansel en Leibbrandt kreeg een regeeringsopdracht om het archief van Graaff Reinet te ordenen en te beschrijven. De invloed van de Kerk bezorgde den verdienstelijken Leibbrandt in 1881 het ambt van bibliothecaris van de Kaapsche Wetgevende Vergadering en Theal werd waarnemend magistraat ergens in Kafferland.

Deze vernedering is Theal nimmer te boven gekomen en tusschen beide mannen bestond voortaan vijandschap. De Regeering schijnt gevoeld te hebben dat de behandeling krenkend was en zond Theal naar Den Haag om daar in het Rijksarchief na te gaan wat er voor belangrijks was voor de Kaapsche geschiedenis.

Zoo kwam Theal toch op het gewenschte arbeidsveld.

In Zuid-Afrika teruggekeerd blijft hij als ambtenaar bij het Departement van Naturellenzaken in nauwe aanraking met de Bantoe-stammen. Hierdoor was hij in staat gegevens vast te leggen, die zonder Theal voor immer verloren zouden zijn. In 1891 kreeg hij den titel: Koloniale geschiedschrijver;

Cecil Rhodes bezorgde hem vrijstelling van anderen dan historischen arbeid en zond hem opnieuw naar Europa, waar hij negen jaren achtereen bleef en o.a. Londen, Parijs, Rome en Lissabon bezocht. Zes en dertig deelen bronnenuitgaven waren het resultaat van zijn ijver en historischen speurzin.

In 1904 zette Dr. Jameson Theal's werk stil en pensionneerde hem. Tot eind 1905 mocht hij nog archiefstukken doen drukken. De „Records" waren tot het getal 45 gegroeid.

Zijn standaardwerk is „History of South-Africa". Hij overleed in April 1919, tijdens het nazien van drukproeven, op twee en tachtigjarigen leeftijd. Dat in nooten niet naar de bronnen verwezen wordt, maakt dat zijn werk door geschoolde historici nagewerkt moet worden. Zijn gegevens over de Kaffers zullen immer van groote waarde blijven.

Dr. Bosman heeft zich voortreffelijk van zijn taak gekweten (vooral het hoofdstuk: Die Suid-Afrikaansche geskiedskrijwing vóór Theal is leerzaam), maar we hopen zijn naam nog dikwijls te vinden onder studies over Zuid-Afrika's geschiedenis, die belangrijker zijn dan het door hem gekozen onderwerp.

G. M.



Dr. J. W. IJzerman †
9 April 1851 — 12 October 1932

In Memoriam
Dr. J. W. IJzerman

Eerelid van het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.

Den 12en October overleed op 81 jarigen leeftijd Dr. J. W. IJzerman, sinds 1897 Eerelid van ons Genootschap.

Wie het voorrecht hebben gehad hem persoonlijk te kennen, zullen zich moeilijk waar kunnen maken, dat dezen man, een en al energie, belangstelling en levenskracht, de rust is ten deel gevallen welke hij nimmer begeerd en in zijn lange leven ook nimmer gekend heeft van het oogenblik af dat hij zich aan de belangen van Indië wijdde tot in zijn laatste jaren van ingespannen arbeid in het moederland.

De overledene behoorde tot het in Nederland en zijne koloniën betrekkelijk schaarsch vertegenwoordigd type van mannen, wier eigenlijke levenstaak niet op het gebied der wetenschap is gelegen, doch die, door hun vurige belangstelling voor al het hen omringende gedreven, zich met een waren hartstocht aan het wetenschappelijk onderzoek wijden in alle vrije oogenblikken welke hun werkkring hun laat; mannen zooals vooral de Angelsaksische landen er vele hebben voortgebracht.

Zoo kan worden gezegd, dat de meeste en belangrijkste resultaten van IJzermans arbeid op het gebied der oudheidkunde, volkenkunde, en geschiedenis van Nederlandsch-Indië zijn ontworsteld aan den tijd en de energie, welke het drukke ambtswerk van hem eischte; en wellicht juist de betrouwbaarheid, frischheid en oorspronkelijkheid dezer resultaten aan het steeds levend contact met de werkelijkheid des levens zijn te danken.

Alle verdiensten van den overledene hier nogmaals opsommen is overbodig. Bij gelegenheid van IJzerman's eerepromotie op den 8sten Januari 1921 zijn zij van alle zijden in het licht gesteld; trouwens, de meeste zijn te onverbrekelijk met de geschiedenis der wetenschap zelve verbonden dan dat zij het lot van het vergeten-worden ooit zouden ondergaan. De oprichting van de Archaeologische Vereeniging te Djokjakarta (1885), het onderzoek van de oudheden in de Prambanan-vlakte, de uitgave van de Beschrijving derzelfde monumenten, de ontdekking van den bedolven voet van Baraboedoer, de opname van de Buddhistische bouwwerken te Moeara Takoes, de door hem geleide verkenningstocht dwars door Sumatra, al deze daden en ondernemingen wijzen beginpunten aan van nieuwe banen van onderzoek en studie, waaraan de geschiedenis der wetenschap nooit zal kunnen voorbijgaan.

Na zijn terugkeer in het moederland legde IJzerman zich toe op de geschiedenis der Compagnie, in het bijzonder op de lotgevallen der 17e eeuwsche ontdekkingsreizigers (wier lust tot daden een sterke aantrekkingskracht op zijn gelijkgestemden geest moet hebben uitgeoefend), evenals op de topographie van het oude Batavia. Toen hij op hoogen leeftijd Java nogmaals bezocht, trok zijne belangstelling hem naar de plek waar het Kasteel eens was gevestigd en vele uren lang, onder de blakerende tropische zon, zocht hij naar de overblijfselen der oud-Hollandsche vestiging, niet alleen om zijn historischen speurzin te bevredigen, doch vooral om het behoud van die resten te verzekeren. Een beeld van zijn leven: onvermoeidheid, taaie wilskracht, vurige belangstelling voor het verleden, gepaard gaande met een nog grooteren en dieperen eerbied voor het heden.

De rust zij gegund aan hem, die zich zoo heeft kunnen doen gelden.

F. D. K. B.

De Tol in den Indischen Archipel

door

Dr. Alb. C. KRUYT.

Inleiding.

Enkele jaren geleden verscheen een boek van Dr. Walter Kaudern, „Games and Dances in Celebes", als vierde deel van des Schrijvers „Ethnographical Studies in Celebes". Dit werk bevat een verdienstelijke studie over den tol en het tollen in Indonesië. Het was alleen de vorm van den tol, die de S. heeft kunnen bestudeeren aan exemplaren, die door hemzelf verzameld waren, en die hij in verschillende musea van Europa heeft gevonden. Op enkele kaartjes in het boek wordt de verspreiding van den tol over dit eilandenrijk aangegeven. Voor den vorm der tollen heeft het werk van Dr. Kaudern een blijvende waarde.

De Schrijver heeft echter zelf gevoeld, dat de kennis der vormen en namen van de tollen niet voldoende is om daaruit met zekerheid gevolgtrekkingen te maken omtrent het land van oorsprong van een bepaalden vorm, of omtrent den weg, waarlangs de verspreiding van den tol over de eilanden heeft plaats gehad. Daarvoor is ook noodig kennis van de geschiedenis van den tol, van de regels van het spel, van zijn beteekenis voor den Indonesiër.

In den tijd, waarin Dr. Kaudern zijn boek schreef, was van dit alles al heel weinig bekend. In de literatuur wordt vaak bij de opsomming van de spelen bij een volk het tollen niet genoemd, al kent men er dit spel. Andere schrijvers volstaan met de mededeeling, dat er getold wordt, en dat de tol overeenkomt of

gelijkenis heeft met dit speeltuig in Europa. Men zou zoo zeggen, dat deze overeenkomst of gelijkenis met een speeltuig, waarmee de berichtgevers zich in hun jeugd hebben vermaakt, er de schrijvers juist toe zou hebben gebracht het tollen der Indonesiërs nader te bekijken.

Bij de Toradjas van Celebes had ik opgemerkt van hoe groote beteekenis de tol en het tollen voor deze menschen is, en dit deed mij het plan opvatten de studie van Dr. Kaudern over dit onderwerp verder voort te zetten. De eenige manier om er meer van te weten te komen was de hulp in te roepen van een aantal personen. Ze hebben mij in deze niet teleurgesteld. Vele zendelingen en hulppredikers, taalgeleerden en andere personen hebben mij geholpen door de zaak zelf te onderzoeken, of een door mij opgestelde vragenlijst door hun inheemsche medewerkers en leerlingen te doen beantwoorden. Hun namen zullen bij elk onderdeel van het overzicht worden vermeld. Hierbij een woord van hartelijken dank aan allen.

In het bijzonder dank ik den heer C. C. F. M. le Roux, secretaris van het Kon. Bataviaasch Genootschap van K. en W. te Batavia, die steeds bereid was mij op verschillende wijzen bij te staan.

Door de antwoorden op mijn vragen heb ik veel gegevens bijeen gekregen, die het mogelijk maakten een overzicht van dit spel in den Indischen Archipel te geven, al zal dit zonder twijfel nog alles behalve volledig zijn. Voor de verschillende tolvormen zal ik telkens naar het boek van Kaudern verwijzen, zoodat dit in zeker opzicht een deel uitmaakt van mijn werk.

Uit de mij toegezonden berichten is gebleken, dat het hoog tijd was dit onderwerp in studie te nemen. De kultureele, kosmische en magische beteekenis van den tol is groot geweest, maar door de Westersche beschaving, die als een vloedgolf over de Indonesiërs gaat, is reeds heel veel van die beteekenis verloren

gegaan, en het was heel noodig om hetgeen er nog van was overgebleven vast te leggen. Op Java bijvoorbeeld is in de grootere steden weinig meer bekend van de plaats, die de tol eenmaal heeft gehad in het magisch-godsdienstig denken van de Indonesiërs. Om daarvan nog enkele dingen te vernemen, moest ik wezen in kleine achteraf gelegen dessa's. Daar zal vermoedelijk nog meer te vinden zijn, dan ik ontvangen heb; maar het verzamelde is toch voldoende om vast te stellen, wat de tol en het tollen in den ouden tijd voor de Indonesiërs te beduiden hebben gehad.

We vinden in den Indischen Archipel drie soorten van tollen: het handtolletje, gewoonlijk een vrucht of vruchtepit, waarin een stokje is gestoken, waarmee men het tusschen de palmen der hand aan het draaien kan brengen; de bromtol, bestaande uit een harde vruchtschaal of een stuk bamboe, in welks wand een of meer gaten of gleuven zijn gesneden; deze tollen worden als onze bromtol aan het draaien gebracht door het aftrekken van een koord, dat om de spil gewikkeld wordt, die door de vruchtschaal of bamboe gestoken is. Ten slotte treffen we den priktol aan, die met een koord omwikkeld wordt, waarna de tol wordt weggeworpen, en door het zich afwikkelende touw aan het draaien wordt gebracht. Vooral over dezen tol zullen de volgende bladzijden handelen.

Onze drijftol, die door het slaan met een zweep in beweging wordt gebracht en gehouden, kent de Indonesiër niet, tenzij van Europeanen afgezien. We zullen zien, dat bij het tollen de overwinning wordt weggedragen door dengeen, wiens tol na de botsing met een anderen het langst blijft doordraaien. Hierbij is het in verschillende landen geoorloofd, dat de speler zijn tol met het koord slaat om hem langer te laten draaien. Men ziet dan ook vaak bij de Toradjas op Celebes, dat de speler alle vuil onder zijn draaienden tol weghaalt en wegblaast, opdat niets het speeltuig in zijn beweging zal hinderen.

Er bestaat ook nog een tolletje, dat uit een zeszijdig prisma bestaat, waardoor een spilletje is gestoken. Op elke zijde is een aantal oogen aangebracht, als bij onze dobbelsteenen. Dit tolletje dat met de vingers aan het draaien wordt gebracht, wordt gebruikt bij het dobbelen. Het blijft geheel buiten beschouwing, daar het niet behoort tot hetgeen wij onder „tollen" verstaan. Over dit dobbelsteen-tolletje kan men het noodige vinden in Kaudern's boek, bl. 328 — 332 (de Schrijver vermoedt, dat dit voorwerp en het daarmee verbonden hazardspel door Chineesche handelaars en ambachtslieden in den Indischen Archipel is gebracht).

We zullen zien, dat het spelen met den priktol in nauw verband gebracht wordt met den rijstbouw, waarop het tollen grooten invloed heet uit te oefenen. Dit zelfde geldt van nog meer spelen, die ongetwijfeld oorspronkelijk niet anders zijn geweest dan middelen om het gewas te doen gedijen. Maar zóó duidelijk en zóó algemeen als dit bij het tollen uitkomt, vindt men het bij geen ander spel.

Ik zal nu eerst van elk eiland de gegevens mededeelen, die ik mocht bijeenbrengen, om dan na dit overzicht eenige beschouwingen over het tollen te geven.

Tot mijn spijt heb ik geen kennis kunnen nemen van het artikel van Dr. H. Daum „Kreiselspiele bei den Indonesiern und Südseevölkern" (In memoriam K. Weule, bl. 299 — 334) Leipzig, 1929.

Java.

In de litteratuur over Java vinden we over den tol en het tollen alleen iets opgeteekend in het boek van L. Th. Mayer, „Een blik in het Javaansche volksleven". Voor Oost-Java wendde ik mij om inlichtingen tot den heer S. S. de Vries te Swaroe (Malang), door wiens bemiddeling ik 9 antwoorden kreeg op mijn vragenlijst. Voor Midden-Java was Ds. A. Pos zoo vriendelijk zijn

tusschenkomst te verleenen, en ontving ik 5 antwoorden uit verschillende deelen van het land. De heer B. J. Arps te Tjiandjoer bezorgde mij vier antwoorden uit West-Java. De heer J. Kats te Batavia was zoo vriendelijk om enkele zijner leerlingen (van de Instelling ter bevordering van de kennis van Indische Talen en van de Land- en Volkenkunde van Ned. Indië) te verzoeken een en ander over het tollen in hun vaderland op te schrijven. Voor Java waren dit: 1 uit West-Java en 1 uit Madioen.

Spelers en naam.

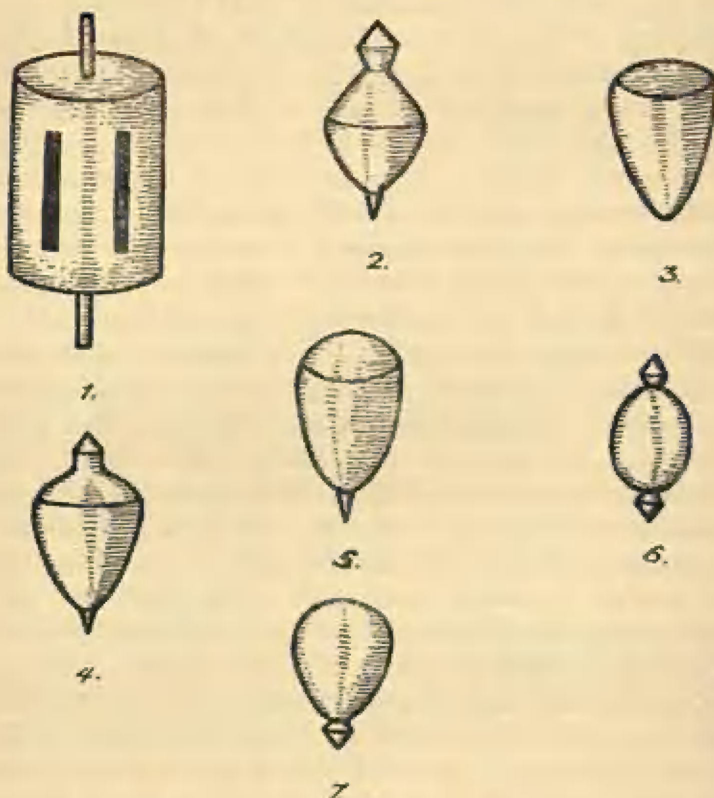
De naam, die de tol op Java draagt is *gangsing* of *gangsingan*, in de Soendalanden *bangsing*. Daarnaast vinden we nog andere namen. Zoo op Oost-Java *kekejan*; in Midden-Java treffen we *panggal* of *panggalan* aan. Dr. S. J. Esser vermoedt dat *panggal*, *panggalan* wisselwoorden zijn voor „tol". *Panggal* toch is in 't Javaansch „iets waar men mee gooit", „iets om mee te gooien", *manggal* is „gooien naar"; *panggalan* is eveneens „iets om mee te gooien". Volgens één opgave wordt met *bangsing* in de Pasoedan een tol van bamboe verstaan; een tol van hout heet *panggal*. Uit Banjoemas wordt bericht, dat een tol in welks punt een spijker is geslagen als taats, *panggal* heet, zonder taats *ganta*. Te Buitenzorg schijnt ook *kasin* voor „tol" gebruikt te worden.

Over heel Java is het tollen een spel van het mannelijk geslacht. De meeste berichtgevers zeggen, dat het alleen door jongens van 15 jaar en daarbeneden wordt gespeeld. Maar uit elk deel van Java zijn er één of twee mijner zegslieden, die beweren, dat volwassenen er aan meedoen of mee deden. Zoo vertelt de heer Tjoworo uit Bagelen, dat 30 jaar geleden volwassen en gehuwde mannen tolden, terwijl men het nu alleen jongens ziet doen. In kleinere plaatsen in het binnenland zullen vermoedelijk nog wel volwassenen aan dit spel deelnemen. In de grootere plaatsen, zeggen een

paar berichten, wordt niet meer getold; men doet dit alleen nog in de dorpen. Allen zijn het erover eens, dat het tolspel zeer geliefd is, en daarom op het platte land veel gedaan wordt.

Tollen van Java.

(naar schetsen en modellen van de berichtgevers).



De tol.

Alle berichtgevers hebben teekeningen van de in hun streek gebruikelijke tollen gezonden; door één hunner ontving ik de tollen zelf. Onder deze komt voor een tol van bamboe gemaakt (zie fig. 1). Men neemt hier-

voor een stuk bamboe van circa 1 dM lengte, waarvan boven- en benedeneind met een plankje worden gesloten. In het midden van beide plankjes is een gat gemaakt (aan het bovenvlak gewoonlijk vierkant), waardoor een stokje of bamboetje wordt gestoken, zoodat dit boven en beneden den bamboe ongeveer 3 cM uitsteekt. In den wand van den bamboe zijn een of meer langwerpige openingen gesneden, waardoor bij het draaien een gonzend geluid ontstaat. Het touw wordt gewonden om de bovenspil, welker punt met de hand of door middel van een plankje met een gat erin wordt vastgehouden, waarna het touw wordt afgetrokken, en de tol draait. In 's Rijks Ethnografisch Museum te Leiden bevinden zich drie van zulke bamboe bromtollen, afkomstig van Banjoemas, Kediri en Bagelen (Catalogus XV, 20).

Deze tol behoort tot het type van de doorgestoken vruchten of vruchtkernen, die aan het draaien worden gebracht door de steel tusschen de handpalmen te wrijven, zooals we die in het vervolg dezer mededeelingen meermalen zullen aantreffen.

De priktollen zijn van hout gesneden. Een enkele maal ook uit buffelhoren, Voor tollen, die gebruikt worden om er elkaar mee te bestrijden, worden harde en taaie, liefst ook zware houtsoorten gekozen. Algemeen worden daarvoor aangewend: *lemon*, *djamboe* en *lantara*. Voor Oost-Java worden nog genoemd: *wali koekoen*, *kĕsambi*, *kĕmoening*, *trenggoelan*, *laban*. In Midden-Java schijnt men veel gebruik te maken van het hout van *sawo* en *kemlandingan* (*kolontoro*). Voor West-Java wordt nog opgegeven: *djati*.

Soms maakt men tollen alleen met het doel zich te vermaken met het gonzend geluid dat ze voortbrengen bij het draaien. Voor zulke tollen wordt algemeen het zachte hout genomen van den *galinggĕm* (Bixa Orellana Linn.), een boomsoort waarvan de vruchten er uit zien als de ramboetan, maar met kleine roode pitjes gevuld, die tot verfstof (rood) aangewend worden.

Deze tollen zijn ongeschikt voor het gezelschapsspel, omdat ze spoedig splijten, als de tol van de tegenpartij hem treft.

Men laat zijn tol wel eens eenigen tijd in de modder van een karbouwenpoel liggen om het hout glanzend te maken; men denkt ook dat de tol hierdoor sterker wordt.

Veelal wordt het ondereind van den tol voorzien van een spijker als taats, teneinde de tol van den tegenstander zooveel mogelijk te beschadigen bij het spel. In West-Java heet deze taats *paksi*. Andere tollen als fig. 6 en 7 hebben geen taats.

Voor den vorm van de tollen op Java verwijs ik naar de bijgevoegde teekeningen. Op Oost- en Midden-Java zijn fig. 2, 3 en 4 de meest voorkomende vormen. Fig. 5 is speciaal eigen aan de Pasoedan, naast 2 en 3. Behalve deze vindt men nog allerlei andere vormen, kogelrond en eivormig. Deze groote verscheidenheid van vormen maant tot voorzichtigheid bij het onderling vergelijken van de tollen, die in verschillende deelen van Ned. Indië voorkomen, teneinde daaruit gevolgtrekkingen te maken omtrent het land van herkomst van een bepaalden tolvorm.

De beide priktollen, die L. Th. Mayer in zijn boek afbeeldt, behooren tot hetzelfde type: van den eerste zijn de lijnen recht, en geven daardoor het beeld van 2 kegels met de basis tegen elkaar, terwijl de lijnen van den tweede gebogen zijn, waardoor een ovaal rond ontstaat. Deze typen sluiten zich aan bij de fig. 2, 4 en 6. In 's Rijks Ethnografisch Museum te Leiden bevinden zich een aantal tollen, afkomstig van Bagelen, Banjoemas, Soerabaja en Buitenzorg; ze zijn peervormig of ovaal, sommige van boven voorzien van een puntig oploopende of platte knop; een enkele met een plat, een ander met een bol bovenvlak; enkele zijn van horizontale insnijdingen in het dikste gedeelte voorzien; een enkele met concentrische cirkels op het bovenvlak (Catalogus XV, 19, 20). Zie de afbeeldingen bij Kaudern fig. 46, bl. 170.

Opmerkelijk is, dat naast elken vorm met kop een staat zonder kop. Zie de fig. 2 en 3, 4 en 5, 6 en 7. Er is slechts één berichtgever uit Oost-Java, de heer Poermato Toerin), die vertelt, dat de tol met kop de mannelijke, en die zonder kop de vrouwelijke wordt genoemd (de tol zonder kop heet ook *gangsing tanen*; het koord wordt op dezen gewonden van onder — de punt — naar boven). Of deze verschillende vormen nog een onderscheiden rol spelen, wordt door niemand vermeld. Een berichtgever uit het Malangsche zegt, dat de tollen met kop in Oost-Java en in het N. van Midden-Java gebruikt worden; de tollen zonder kop in Wanagiri, Trenggalek, Patjitan en Panaraga. De bronnen uit die streken geven echter beide vormen op.

Door nadere informatie ben ik te weten gekomen, dat de benaming „mannelijk" en „vrouwelijk" voor de beide tollen in Oost-Java vrij algemeen is, maar alleen in de kleine dorpen weet men er nog van. De vrouwelijke tol wordt nimmer voor het ensemble-spel (het radja-spel en derg.) gebruikt, ook niet in Midden-Java. Deze tol zonder kop wordt alleen gebruikt om te zien welke het mooist draait en het lieflijkst snort of bromt. Tollen waaraan een magische kracht wordt toegeschreven, waarvan beneden voorbeelden worden gegeven, zijn altijd „mannelijk". Op Midden-Java kent men de benamingen „mannelijk" en „vrouwelijk" voor tollen niet. Men zegt, dat een tol met kop nooit mag spelen tegen een zonder kop, want de eerste zou dan steeds door de laatste overwonnen worden.

Omtrent de afmetingen der tollen valt niets te zeggen: kleine kinderen spelen met kleine tollen, grooteren snijden zich zwaardere. De gemiddelde lengte van een tol is ongeveer 8 cM.

Uit Oost-Java (Tambak asri) vernemen wij, dat men ook graag tollen snijdt van het hout, dat overschiet van het gedenkteeken op een graf. Daarvoor worden stukken gebruikt van den grafpaal van een beroemd mensch. Het kan ook een mensch van kwade reputatie

zijn, bijvoorbeeld een beruchte dief. Als de doode werkelijk iemand is van beteekenis, zal de tol, die van zijn *maesan* (grafteeken) gemaakt is, krachtig draaien, want de ziel van den doode, die zich nu en dan op den grafpaal neerzet, zal erin zijn; deze geest maakt dan, dat de tol de andere altijd zal overwinnen, en bovendien geeft hij den eigenaar voorspoed, want de tol is levend geworden. Voor zoo'n tol wordt wierook (*kemenjan*) gebrand op Djoema'at kliwon en Djoema'at legi om het den geest, die in den tol zit aangenaam te maken. Men maakt ook tollen van grafpaal-hout van heel oude en opvallende familieleden. Dit zijn altijd mannelijke tollen; ze worden nooit in het ensemble-spel gebruikt, maar in huis bewaard in een klein kamertje, waar men hem bij bijzondere gelegenheden eten geeft. Dit vervaardigen van tollen van grafpaal-hout is in Midden-Java geheel onbekend; hier durft men geen stukken van zulk hout te nemen.

Het tolkoord en het opzetten van den tol.

Het toltouw, op Oost- en Midden-Java *oewed* geheeten, is ongeveer een vadem lang; het wordt van rami of van de binnenbast (Jav., Soend. *loeloeb*) van den *waroe*-boom (Hibiscus tiliaceus) gedraaid. Soms maakt men het van garen of reepen oud katoen, en hier en daar gebruikt men ook de vezels van de wilde ananas.

Het toltouw is aan het eene einde dik, en wordt naar het andere einde toe hoe langer hoe dunner. Het dikke eind wordt een paar maal om de vingers van de rechterhand gewonden, soms om een enkelen vinger, of het wordt in de gebogen pink geklemd. Soms is dit einde voorzien van een lus, die om een der vingers (meestal den middelvinger) wordt gelegd; soms ook is dit eind van een knoop en een kwastje voorzien, die dan geklemd wordt tusschen middel- en ringvinger.

Het dunne eind van het koord wordt op den tol gelegd, en met den duim daartegen gedrukt; daarna

windt men het touw van zich afdraaiende er omheen Bij tollen als fig. 2 wordt het touw gewonden van den kop af naar beneden (over de „schouders" van den tol, zooals het heet); bij de andere modellen van de taats naar boven.

Is het touw op den tol gewonden, dan wordt deze in de rechterhand overgenomen. Een enkele berichtgever meldt, dat de tol met den wijsvinger en den duim wordt vastgehouden, maar de meesten vertellen, dat de tol in de volle hand genomen wordt.

De tol wordt op twee wijzen opgezet. Wil men hem opzetten, opdat een speelgenoot er met zijn speeltuig op kan werpen, dan houdt men den tol met den kop naar boven vast, en werpt hem onderhands naar rechts, terwijl het touw naar links wordt weggerukt. Werpt men met zijn tol op het reeds draaiende speeltuig van zijn makker, dan houdt men hem met den kop naar beneden in de hand en werpt hem bovenhands van boven naar beneden vóór zich uit naar het doel, terwijl door een achterwaartsche beweging van den arm het touw naar rechts wordt afgetrokken. In beide gevallen komt de tol op zijn ondereind te draaien.

Uit het Malangsche wordt nog bericht, dat de jongens hun toltouw vóór het opwinden, toespreken en er met het kwastje, dat zich aan het begin bevindt, overheen strijken (aaien). Men doet zóó, opdat het koord den tol langer zal laten draaien dan de tollen der makkers, en de eigenaar dus „vorst" wordt (zie de regels van het spel beneden).

De tijd voor het tollen.

Wat den tijd betreft, waarin getold wordt, de meeste berichten zeggen, dat voor tollen geen vaste tijd bestaat. Dit wil niet zeggen, zegt een hunner, dat maar steeds het heele jaar door getold wordt, want ieder spel heeft zijn eigen tijd; zoo wordt dan getold in de laatste drie maanden van het jaar. Er zijn onder de

ontvangen gegevens, die het tollen in verband brengen met den rijstoogst. Vooral is dit in Oost-Java het geval. Daar heet het, dat het tollen alleen geoorloofd is na afloop van den oogst, dus in het laatste kwartaal van het jaar. De tollen die alleen worden opgezet om hun gonzend geluid, heeten den wind te roepen, opdat de rijst, die te drogen staat, spoedig in de schuur kan worden opgeborgen. Het tolspel, waarbij men in partijen speelt, moet dienen om den regen te lokken, opdat men spoedig met het bewerken der sawahs kan beginnen. Zoodra het nieuwe plantjaar begonnen is, moeten de jongens ophouden met tollen.

Ook een berichtgever van Midden-Java zegt uitdrukkelijk, dat alleen in den oogsttijd getold werd. Deed men het vroeger buiten dien tijd, dan verboden de ouders het hun kinderen, onder de mededeeling: *ora iloek* „dat past niet, dat voegt niet".

Zoo zegt ook iemand uit West-Java, dat in de Pasoendan getold wordt tijdens het snijden van de rijst. En een ander die pas verteld heeft, dat er geen vaste tijd voor tollen bestaat, zegt: Wanneer men tolt buiten den vastgestelden tijd, worden booze geesten (*hantoe*) aangelokt.

In het verhaal van Damar Woelan, dat beneden volgt, wordt verteld, dat de tol van den held regen maakt.

Een opmerkelijk gebruik van den tol moet hier nog vermeld worden: Op Midden-Java wordt een tol, die herhaaldelijk zijn tegenstander verslaat, als talisman in de rijstschuur gelegd, samen met pitten van tamarinde, een gendi, wat rijpe pisang, sirih-pinang en een kaars. Dit offer is voor de geesten in de schuur bestemd. Die tol zal maken, zegt men, dat de rijstvoorraad in de schuur niet spoedig opraakt, want deze draait en draait zich (d.i. is zonder einde) als het draaien van een tol. Deze tol is steeds mannelijk, d.i. van een kop voorzien.

De regels van het spel.

De regels van het spel zijn voor geheel Java vrijwel dezelfde. Het eenvoudigste spel bestaat hierin, dat de

eene jongen zijn tol opzet, en de ander hem met den zijnen tracht te raken, liefst dood te gooien. De tol van den laatste moet echter na de botsing blijven draaien. Doet hij dit niet, dan heeft hij het verloren, al is het hem gelukt de tegenpartij dood te gooien. Raakt hij den ander en blijven beide tollen draaien, dan wordt afgewacht, wiens tol het langst blijft draaien, en deze wordt geacht het gewonnen te hebben. A blijft net zoo lang op den tol van B werpen, tot hij het verliest, waarna A zijn tol moet opzetten, en B naar hem gooit, totdat ook deze het weer verliest. Mayer noemt dit spel *gangsingan tĕleq-an.* Als de tol waarmee op den ander geworpen wordt, op den kop draait heet dit *kèk*; draait hij op de taats, dan noemt men dit *toe.*

Een gezelschapsspel is *gangsingan raton* of radjaspel. Onderstel, dat 5 jongens daaraan deelnemen. Allen zetten hun tol gelijktijdig op. Daartoe zingt men samen een versje. Zoo heffen de jongens in de Pasoendan aan:

Toektoek broeng,
tali tandjoeng,
parangpang tali koemambang,
pada koetik pada sem . . . sem . . . sem . . . proeng.

Bij dit „proeng" worden de tollen gelijktijdig opgezet.

Op Oost-Java zingen de spelers:

Toeng-toeng
geroengtijoeng
sapa kari ambelondoti.

Nu wordt afgewacht in welke volgorde de tollen ophouden met draaien. Degene, wiens tol het langst draait, krijgt den titel van „vorst", *radja;* die op hem volgt heet *patih,* of eerste minister, en de overigen zijn het volk; in de Pasoendan zijn dit de *koetik.* Degeen, wiens tol het eerst heeft opgehouden met draaien, no. 5, zet zijn tol op, en no. 4 werpt op hem. Wint deze het in den zin zooals boven is verklaard, dan blijft hij no. 4, en zet zijn tol op voor no. 3, die op hem werpt. Verliest no. 4 het van no. 5, dan wordt de laat-

ste no. 4, en andersom. Zoo werpt no. 2 zijn tol op no. 3; no. 1 op dien van no. 2. Door het verliezen van een die een hooger nummer heeft, heeft er dus voortdurend mutatie plaats, en het kan gebeuren, dat degeen, die eerst „vorst" was, eindigt met de laagste plaats in te nemen. Dit spel wordt steeds gedaan onder veel geschreeuw, getwist en vroolijkheid.

Een ander gezelschapsspel, dat ook over geheel Java bekend is, en dat in de Soendalanden *boeangan* heet, is het volgende: In den grond wordt een gaatje gemaakt, waarop alle spelers met hun tol mikken. Zij, die het punt raken, heeten „levend"; zij die het missen heeten „dood". Zoo doet men in Oost-Java. In Midden- en in West-Java gaat het eenigszins anders toe: Daar trekt men twee strepen op den grond, die elkaar rechthoekig snijden. De spelers werpen nu hun tol naar dit kruis. De tol, die het dichtst bij het snijpunt blijft draaien, is „levend", de andere zijn „dood".

Nu wordt er een cirkel *(kalangan)* op den grond getrokken. Gewoonlijk doet een der jongens dit door de hiel in den grond te planten, en met den grooten teen den cirkel te trekken. In Midden-Java maakt men hier en daar ook een vierkant in plaats van een cirkel. In dezen cirkel worden alle „doode" tollen gelegd. De eigenaar van den „levenden" tol werpt zijn speeltuig op de verzamelde tollen, zoodat er één of twee buiten den cirkel worden gestooten. Deze worden daardoor „levend". Degeen, die geworpen heeft, moet zorgen, dat zijn tol blijft draaien, nadat hij den ander uit den kring gestooten heeft. Doet hij dit niet na den stoot, dan is hij „dood", en moet hij zijn tol bij de andere in den cirkel leggen. Verder moet degeen, die werpt, zorgen, dat zijn tol na den stoot buiten den kring blijft draaien; want doet hij het binnen den kring, dan is hij ook „dood". De speler heeft echter het recht om in zoo'n geval snel het koord om den tol te slaan en hem daarmee buiten den kring te trekken, voordat de tol opgehouden heeft te draaien.

Er zijn nog meer regels aan dit spel verbonden: De jongens wier tollen in den kring liggen, leggen een strik in hun touw en houden dit gereed. Wanneer degeen, die werpt, de tollen in den kring mist, trachten de wachtenden de strik over den kop van den draaienden tol te werpen, halen hem met de linkerhand op, en vangen hem in de rechter. Gelukt dit aan een, dan mag deze den gestrikten tol in den kring leggen in de plaats van zijn eigen speeltuig, waarmee hij nu op zijn beurt op de tollen in den kring gaat mikken.

Ook tracht een der wachtenden wel zijn tolkoord op den grond te laten vallen, zóó dat degeen die geworpen heeft, erop trapt. Dan roept de eigenaar van het touw zoo hard als hij kan: „loer!" en mag hij den tol van dengeen, die op het touw trapte, in den kring leggen in de plaats van den zijne.

Op het laatst zijn het bij een gezelschap van 5 jongens 4 „levenden", die op 1 „doode" mikken. Is ook de laatste tol uit den kring gestooten en „levend" geworden, dan is het spel uit, en kan men van voren af aan beginnen.

De Tol in de folklore. Er is mij slechts één verhaal medegedeeld, waarin de tol een rol speelt (door den heer Arban Tambakasri, Oost-Java). Het luidt aldus: Toen Sang Patih Oedara van Madjapahit kluizenaar en een geest was geworden, die overal rondzwierf, was er een zoon van hem, die in groote armoede en ellende verkeerde. Hij had zelfs geen bete rijst te eten.

Op zekeren dag zat de jongen onder een *kĕsambi*-boom en hij hield 5 *kĕsambi*-vruchten in de hand om die te eten (deze vruchten hebben een eenigszins zuren en bitteren smaak). Toen stond opeens een oud man voor hem met een voornaam gelaat en een dapper voorkomen. Deze sprak: „He, Polan, je bent mijn eigen zoon, die weldra vorst zult worden van dit land".

De jongen was zeer verbaasd, en het duurde een poos, voordat hij kon spreken. Toen zei hij: „O mijn heer, ik heb een ellendig bestaan, er is niemand, die

naar mij omkijkt, hoe kunt gij zeggen, dat ik uw zoon ben, en dat ik vorst van dit land zal worden; het is gansch onmogelijk dat zulke geringe menschen als ik ben zoo iets kan overkomen".

De oude man antwoordde: „Ik ben de patih van Madjapahit, die Oedara bijgenaamd is. Toen ik kluizenaar werd op den berg Indrakila, was je moeder zwanger van je, en 7 dagen na je geboorte stierf je moeder. Om die reden zijt ge in ellende geraakt. Maar dit komt er niet op aan. Maak nu een tol van dit *kĕsambi*-hout, want door je tolspel zal je vorst van dit land worden. En ik geef je den naam van Damar Woelan. Als ge in eenige moeite verkeert, zal ik je komen helpen. Vaarwel mijn kind, dat ik liefheb".

Zoodra de oude man vertrokken was, maakte Damar Woelan een tol, en door zijn pinterheid werd het een heel mooie. Het verhaal zegt, dat de vijf kĕsambi-vruchten, die hij had weggegooid, ook tollen werden. Die vijf tollen nam hij mee naar de stad, en hij speelde er mee met vier andere jongens. De menschen van die plaats hadden veel schik toen ze het spel der jongens zagen, te meer daar hierdoor regen kwam die het gewas deed groeien.

Hierdoor werd Damar Woelan beroemd, zoodat hij tot kind werd aangenomen door den patih van Madjapahit. Daar speelde hij met zijn tollen op het erf der vorstelijke woningen.

De vorstin van die plaats zag van verre het spel aan, en toen ze zag dat Damar Woelan altijd won, dacht ze bij zichzelf: „Die jongeling is heel knap, zeker verstaat hij ook de kunst van regeeren". Daarom riep ze Damar Woelan tot zich en zei: „He, Polan, hoe heet je en waar woon je? Kom wat dichterbij". Damar Woelan antwoordde: „O, mijn heer, verheven Vorstin, ik heet Damar Woelan, en ik ben dienstbaar aan den Patih". Toen vroeg de Vorstin: „Wat is dat?" Damar Woelan antwoordde: „O, Vorstin, dit is een tol". De vorstin zeide: „Het is jammer dat de tol niet van goud is;

wanneer hij van goud ware, zou het behoorlijk zijn, dat ge regeerdet". Toen daalde Patih Oedara neer en veranderde den tol van Damar Woelan in goud, dat zeer schitterde, en op den kop had het een edelsteen.

Toen verbaasde de vorstin zich, ze stond van haar zetel op en ging op Damar Woelan toe, terwijl ze zeide: „Alle menschen hier, groot en klein, zijn getuigen, dat ik mijn naam verander in Kentjana Woengoe, en Damar Woelan is mijn echtgenoot". Van dat oogenblik af was Damar Woelan Vorst van Madjapahit.

Raadsels. Een stuk dood hout wordt omwonden met een doode slang; de doode slang kruipt voort, het hout beweegt zich, en legt zich dan op het veld neer. Wat is dat?

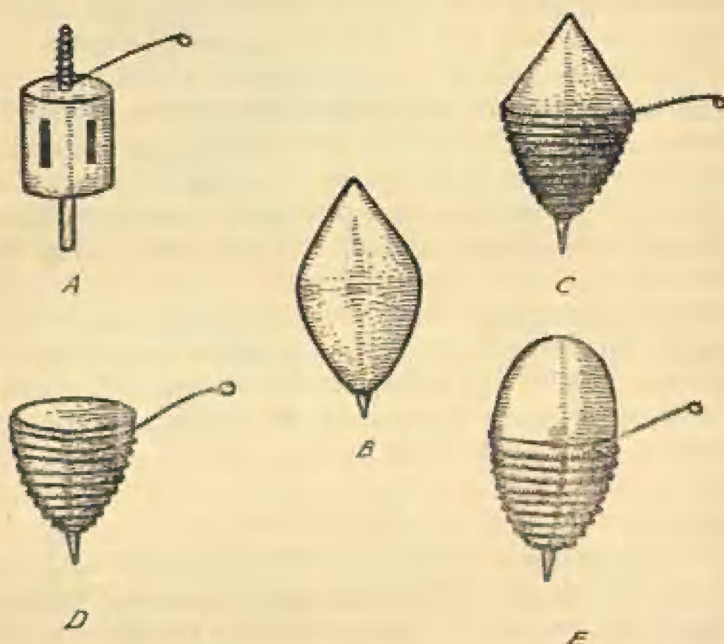
Het suist en is geen wind, het wentelt om zichzelf en is niet de aarde. Wat is dat?

Sumatra.

Wat Sumatra betreft vinden we hier en daar het tollen in de litteratuur vermeld. Dr. C. Snouck Hurgronje vertelt een en ander van het tollen der Atjehers („De Atjehers", II, 194). A. L. van Hasselt vertelt wat van het tollen in Rawas in zijn „Volksbeschrijving van Midden-Sumatra" (bl. 125). Op plaat 35 fig. 3 van den bij dit werk behoorenden Ethnografischen Atlas vinden wij de teekening van een tol. In de Catalogus van 's Rijks Ethnografisch Museum te Leiden, deel 12 (Zuid-Sumatra), en deel 14 (Sumatra-supplement) worden enkele tollen opgegeven.

De heer J. H. Neuman, zendelingleeraar te Raja op de Karo-hoogvlakte was zoo vriendelijk mij volledig in te lichten omtrent het tollen bij de Karo-bataks. De heeren F. Eigenbrod te Balige, en O. Marcks te Pangariboean deelden mij mede hoe het hiermee staat bij de Bataks in de Residentie Tapanoeli. Voor Deli en Minangkabau kreeg ik door tusschenkomst van den heer J. Kats de medewerking van leerlingen zijner onderwijsinrichting.

Tollen van Sumatra.



A bamboe (bromtol) en B van Minangkabau; C (gasing biasa), D (gasing pajoeng), E (gasing teloer) van Deli.

(naar schetsen van de berichtgevers).

Spelers en naam.

Het tollen is bekend bij alle volken van Sumatra, behalve bij alle Batakstammen in de Residentie Tapanoeli. Ook op dit groote eiland is het tollen algemeen een spel voor jongens en mannen. Dr. C. Snouck Hurgronje spreekt van tollen speciaal voor kinderen (jongens), en andere die gebruikt worden bij spelen van kampoeng tegen kampoeng; aan de laatste doen vermoedelijk mannen mee. Van Minangkabau en Deli wordt gezegd, dat tegenwoordig alleen jongens zich met dit spel onledig houden, maar 40, 50 jaar geleden namen ook mannen er deel aan.

In Atjeh heet de priktol *gathéng*, in alle andere streken op Sumatra zegt men *gasing* (Rawas *gäsing*).

De tol.

Het tolletje dat bestaat uit een voorwerp, waar een stokje door gestoken is, waarmee dit speeltuig aan het draaien wordt gebracht tusschen de handen, is overal als kinderspel bekend. De Karo-bataks laten zoo'n tolletje graag draaien op een scheede van den bamboe (*lawak* of *lambak boeloeh*).

Daarnaast wordt ook melding gemaakt van den bromtol. Een bevindt zich in 's Rijks Ethnografisch Museum te Leiden, uit Manna (Bengkoelen) afkomstig: „bamboekoker, onder en boven door een met hars bevestigde houten schijf gesloten, in den zijwand een rechthoekige opening. Midden door de beide schijven loopt een bamboestok, onderaan dik en aangepunt, boven lang, rond en met een grijs touw omwoeld. Bijgevoegd is een tongvormige sleutel van bamboe met rond gat" (Catalogus XII, 219). Mijn zegslieden van Deli en Minangkabau vermelden hetzelfde speeltuig, op dezelfde wijze vervaardigd, van hun landen. Zoo ook de heer Neumann van de Karo-bataks; hier wordt de bamboe bromtol met een koord van arenhaar aan het draaien gebracht. Omtrent het bestaan van bromtollen bij de Toba-bataks heeft de heer L. Hoetabarat mij ingelicht; ze dragen hier den naam van *baling-baling*. Dr. C. Snouck Hurgronje vertelt van een bromtolletje in Atjeh „van een met een spilletje doorstoken *koemoköih*-vrucht, waarin terzijde een gaatje is gemaakt".

In pasgenoemd deel van den Catalogus wordt van Manna een priktol, *gasing*, opgegeven, van geelachtig hout, dubbelkegelvormig; aan het meest puntige einde een ijzeren taats, h. 6.5 dm 4 cM. Verder een van Rawas in Palembang, waarvan A. L. van Hasselt ter bovenaangehaalde plaatse spreekt, van bruin hout,

peervormig, de knop cylindrisch met puntig bovenvlak (h. 9, dm 5. 5 cM). [1])

De tollen van Sumatra zijn tot drie vormen terug te brengen: twee kegels die met het grondvlak tegen elkaar zitten, een enkele kegel met zwak gewelfd of plat bovenvlak, en tollen in ei-, mangga- of peervorm. In het Delische worden deze drie vormen onderscheiden met de namen: *gasing biasa* „gewone tol", *g. pajoeng* „tol als een regenscherm", en *g. teloer* „tol als een ei". „De houten tollen zijn van dergelijk maaksel als de onze", zegt Dr. Snouck Hurgronje van de Atjeh-tollen. „Die voor kinderen, waarvan het hout is afgepunt, heeten vrouwelijke *(gathéng inòng)*, die met ronde ijzeren spillen *gathéng boelat*, die met bijtelvormige punt *g. phreuët*". In de Catalogus van 's Rijks Ethnografisch Museum te Leiden, deel VI, bl. 77 wordt een doek uit Atjeh beschreven, waarop een rij tolvormige figuren, *boengòng gasing*, voorkomen. Zulke doeken waren alleen voor maagdelijke bruidjes bestemd.

De grootste verscheidenheid van tollen wordt bij de Karo-bataks gevonden. De heer J. H. Neumann heeft er 14 opgegeven. Uit de namen, die de tollen dragen blijkt, dat men ze graag vergelijkt met de bloemkolf van de pisang die daar *djantoeng* heet, wat we in het Nederlandsch peervormig zouden noemen. Goed bekeken zijn alle tollen tot de bovengenoemde drie vormen terug te brengen; door het overmatig vergrooten van het uitsteeksel krijgt de tol dan vaak een zonderling en apart voorkomen. No. 7 is de *gasing boedjoer*. *Boedjoer*, zegt de heer Neumann is „goed", hier „gewoon". We zien, dat de vorm van dezen tol, de „gewone" tol, overeenkomt met dien der meest gebruikte tollen in andere streken van den Indischen Archipel.

---

[1]) Verg. hierbij de Sumatra tollen, die Dr. Kaudern op fig. 51 van zijn boek afbeeldt (bl. 185). Onder D geeft hij op een tol van de Bataks zonder nadere aanduiding van welke plaats dit voorwerp afkomstig is. Van een van de Batakstammen in de residentie Tapanoeli kan hij niet zijn.

De *gasing rèntjèng* is vermoedelijk zoo genoemd, omdat de vorm doet denken aan de *koedin rèntjèng*, de koperen kookpot. No. 11 heet *gasing anak perana*, omdat deze uitsluitend gebruikt wordt door jongelieden *(anak perana)*. 12 en 13 zijn dezelfde, alleen met het verschil, dat het uitsteeksel, waarom het koord gewonden wordt, bij den eerste op het platte bovenvlak is aangebracht, bij den tweede aan het benedeneind. Dit is de *gasing pajoeng* van Deli, de vrouwelijke tol van Java. Deze tollen worden bij de Karo-bataks alleen gebruikt om opgezet te worden; bij het ensemble-spel, waarbij men op elkaars tollen werpt, worden ze niet aangewend. De nummers 9, 10 en 11 komen alleen in Goenoeng-goenoeng voor.

No. 14 is een tol met een zeskantigen, van boven zwak bollen kop. De heer Neumann ontving dit speeltuig van iemand uit Serdang, die erbij zeide, dat de naam ervan is: *gasing timoer (timoer* is Simĕloengoen). Deze tollen worden gemaakt van *panggoeh*, de houtachtige buitenkant van den arenpalm, van het hout van *djĕring* (Mal. *djengkol*, Pithecolobium lobatum Benth.), *rimo* (lemon), en *tjoeping-tjoeping*, waarvan het hout rood is. Deze tol geeft een gonzend geluid als hij opgezet is.

Vormen van tollen bij de Karo-bataks.



1



2

1. *Vorm van een gewonen tol.*
2. *Vorm van een vrouwelijken tol, gasing bĕroe-bĕroe.*

Naar een schets van J. H. Neumann.

De heer Neumann vernam van een paar zijner zegslieden, dat de Karo-bataks ook „vrouwelijke" tollen,

gasing bĕroe-bĕroe kennen. Van „mannelijke" tollen hadden ze nooit gehoord, waaruit de heer Neumann besluit, dat de Karo-bataks vermoedelijk alle andere tollen als „mannelijk" beschouwen. „De vrouwelijke tol verschilt van de gewone, doordat ze niet naar den kop toe schuin gesneden is, maar een meer ovalen vorm heeft. Het touw wordt bij het opzetten ook niet om den voet gewonden, maar om het bovenstuk".

Gevraagd naar het groote aantal vormen der tollen bij de Karo-bataks, werd van inheemsche zijde het vermoeden geopperd, dat dit ontstaan zou zijn door versnijden van een tol: de vorm, die toevallig ontstond, werd aardig gevonden, en het nieuwe model werd nagevolgd. De heer Neumann zelf brengt de groote verscheidenheid van tollen in verband met de onderscheiden stammen, die zich in het Karo-land met elkaar vermengd hebben.

Zooals reeds gezegd is, kennen de Batakstammen in Tapanoeli den priktol niet. Eerst op de scholen zijn de jongens door Inheemsche onderwijzers met dit spel bekend geworden. De heer O. Marcks, zendelingleeraar te Pangariboean, zeker een der beste kenners van land en volk, deelde mij in een brief, ddo. 2 Nov. 31 mede, dat het tolspel nog geen tien jaar geleden bij de Toba- en Silindoeng-bataks bekend is geworden. Van der Tuuk geeft in zijn Bataksch woordenboek onder *gasing* II alleen op: „Mal. een tol". Vermoedelijk was in dien tijd (1861), zegt de heer Marcks, de *gasing* in Baroes reeds bekend. Hij schrijft verder, dat *gasing* hem alleen bekend is in het werkwoord *manggasingkon*, „einen Reiskochtopf mit nahezu garem Reis vom Feuer etwas abseits stellen, dass er nicht anbrennt, aber doch die rechte „Garheit" bekommt; übrigens wird der Reistopf auch in etwa gedreht, indem nach einer Weile die andere Seite des topfes dem Feuer zugekehrt wird".

Onder de houtsoorten waarvan tollen gemaakt worden, vindt men steeds lemon en djamboe genoemd. Voor

Delische worden nog opgegeven: *kajoe merbau* (Intsia Bakeri, of Afzelia palembanica) en *kajoe kĕmoening* (Murraya paniculata Jack). In Minangkabau maakt men gebruik van *kajoe sĕna* (Pterocarpus indica) en *kajoe penaga* (Calophyllum Inophyllum Linn.). De heer Neuman geeft voor de Karo-bataks nog de volgende houtsoorten op: *sagoemamar*, *ngalkal* (Chionantus montana Bl.), *tjoeping-tjoeping*, en *potē* of *poetē*; ook van het hout van den arenpalm worden tollen gemaakt.

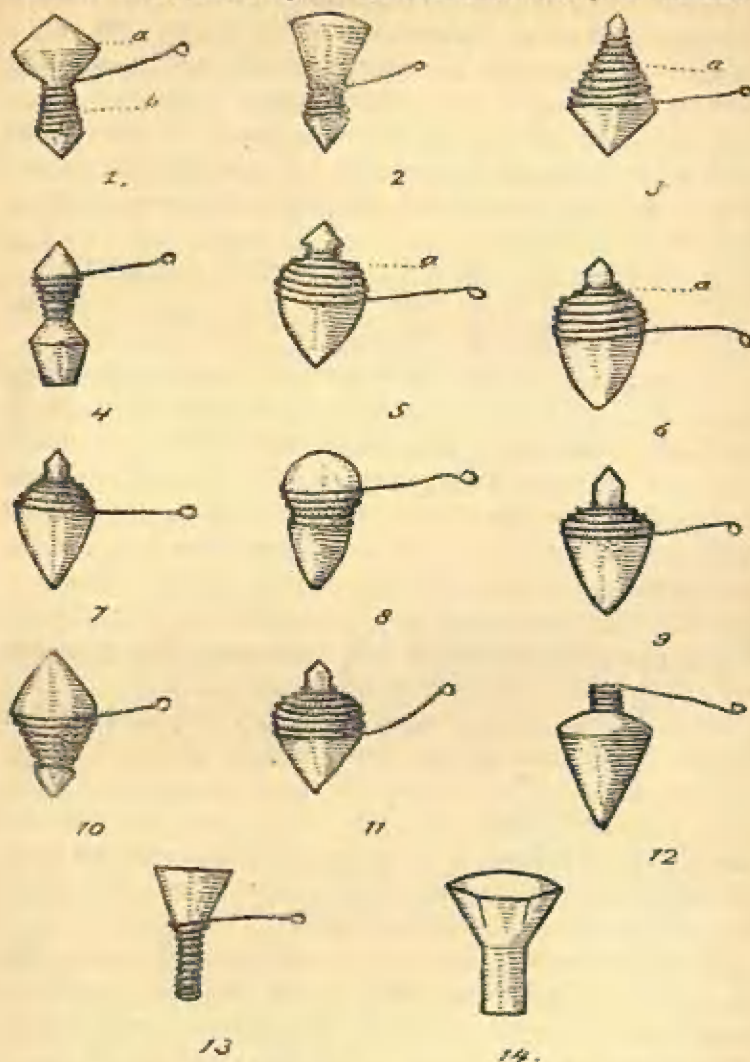
Het tolkoord en het opzetten van den tol.

Het tolkoord wordt gedraaid van ramevezels, of van garen van verschillende kleuren (Minangkabau, Deli). De heer Neumann geeft een aantal boomen en planten, van welks binnenbast touw gedraaid wordt: *mbaroe* (een kleine heester), *salaboelan* (een ficussoort), *poeta* (een boom met rood hout), *koedin-koedin* (een heester met roode bloemen, ook wel boenga Poerba genoemd), *noengkoer*, *nanit* (een soort Artocarpus); soms ook wordt het touw gemaakt van *tjike*, een bies waarmee fijn vlechtwerk wordt gemaakt.

Evenals op Java en elders is het tolkoord bij het begin dikker dan bij het eind. Aan het dikke einde is een lus of knoop gemaakt, of er is een koperen geldstuk aan bevestigd. De lus wordt om de pink der rechterhand gelegd, knoop en geldstuk tusschen pink en ringvinger geklemd. Soms ook wordt het dikke einde om dezen vinger gedraaid.

Het touw wordt eerst op de uitgestrekte vingers der rechterhand gewonden en van hier op den tol, steeds van zich afwindende. A. L. van Hasselt zegt in zijn „Volksbeschrijving van Midden-Sumatra" (bl. 125): „Bij een gewonen priktol wordt het koord eerst over den kop geslagen en men begint daarna aan de punt te winden: maar een Maleische jongen windt het touw, *alit*, om het kopeinde, en zet den tol dan op, zooals men dat een drijftol doet, met dien verstande, dat het puntige gedeelte van zijn tol naar boven wijst".

Vormen van tollen bij de Karo-bataks door *J. H. Neumann.*



1. Gasing of gasing timoer. a. batang „lichaam;" b. nahe „been, voet". 2. als 1. 3. gasing djantoeng (djantoeng „bloemkolf van pisang). a. nahe. 4. gasing djantoeng. 5 gasing rèntjèng „tot als kookpot" a. takal. 6. gasing tinaroeh (tinaroeh „ei"). a. takal. 7. gasing boedjoer. (boedjoer „goed", hier „gewoon"). 8. gasing tinaroeh. 9. gasing djantoeng. 10. gasing djantoeng. 11. gasing anak perang. NB. de nummers 9—11. alleen in de Goenoeng-Goenoeng in gebruik. 11 alleen door jongelingen (anak perang). 12. gasing djantoeng, alleen gebruikt als opzettol, dus niet om een anderen tol mee te werpen. 13. gasing boentoe, van boven vlak. 14. gasing timoer, tol met zes kantigen kop.

Gewoonlijk wordt de tol met duim, wijs- en middelvinger vastgehouden, de wijsvinger bij de punt waarop de tol komt te draaien (vaak van een ijzeren taats voorzien). Bij het werpen van den tol wordt de arm langzaam in schuine richting (van links naar rechts) naar boven geheven, daarna snel naar beneden gezwaaid, de tol wordt losgelaten en het koord wordt met een ruk achterwaarts weggetrokken.

De tijd voor het tollen.

In het Delische en in Minangkabau wordt getold bij de oogstfeesten. Van Minangkabau wordt echter opgegeven, dat ook bij andere gelegenheden, wanneer veel menschen zijn samengekomen, getold wordt, in 't bijzonder bij trouwfeesten. Dezelfde zegsman echter deelt ook mede, dat hij door oude lieden heeft hooren zeggen, dat wanneer iemand tolt in een tijd, waarin dit verboden is, hij in steen zou veranderen (een steenen beeld worden). Deze straf wijst erop, dat de tijd voor tollen eertijds meer bepaald is geweest, en zich misschien tot de oogstfeesten heeft beperkt.

De heer Neumann zegt, dat de tijd waarin de Karobataks tollen niet overal dezelfde is. Het wordt gedaan bij het *ngerabi*, d.i. bij het hakken van het struikgewas in een stuk boschland, waarna later de boomen worden geveld om daar een akker aan te leggen; het eerste werk dus bij het ontginnen van land. Men zegt dat er dan getold wordt omdat in dien tijd de jongens veel naar het bosch gaan, en ze dus gemakkelijk hout voor tollen kunnen krijgen. Dit kan echter de reden niet zijn. Er wordt getold tijdens het *ngengkal* of omwerken van den grond met stokken; waarom het dan gebeurt weet men niet op te geven. Verder tijdens het *malkal-malkali*, wanneer de sawahs schoongemaakt worden vóór het nieuwe plantseizoen, en tijdens het *pangkoeri*, of het stukslaan van de kluiten aarde in den omgewerkten sawah. Men meent, dat door het tollen de kluiten aarde sneller klein te krij-

gen zijn. Ook wordt getold tijdens het *merdang*, het uitzaaien van de rijst. Men zegt: „Eerst de pootgaten maken in het dorp (door tollen), en dan op het veld, dat is goed". Van den zeskantigen *gasing timoer* wordt vermeld, dat deze tegen het uitzaaien van de rijst gebruikt wordt.

Al de genoemde werkzaamheden op den akker samenvattende, kan dus gezegd worden, dat de tijd voor het tollen is: vanaf het aanleggen van de nieuwe akkers totdat het zaad in den grond is gelegd. Van dien tijd af is tollen verboden, vooral dan wanneer de rijst vrucht zet, en de aar te voorschijn komt. Wordt er in dien tijd getold, dan zullen de aren loos uitkomen, geen korrel krijgen. Een Karo-batak drukte dit aldus tegenover den heer Neumann uit: „Als je weer een gat maakt (met den tol), dan wil de rijst weer den grond in".

Een ander vertelde den heer Neumann, dat hij eens een gewonen tol in de rijst, die in de schuur was opgeborgen, vond. De verteller wilde den tol wegnemen, maar dat mocht volstrekt niet. Vermoedelijk is de tol hier als talisman bedoeld.

De regels van het spel.

De heer Neumann zegt dat de Karo-bataks twee wijzen van tollen kennen. De eene manier is, dat één zijn tol opzet, en de ander met den zijnen er naar werpt om hem te treffen, liefst stuk te gooien. Dit heet *mangkehken*. Bij de tweede manier van spelen werpt de een zijn tol niet op dien van den ander, maar tracht hem zoo dicht mogelijk bij den reeds draaienden tol op te zetten, zoodat deze den ander uitmaakt door hem telkens aan te raken. Deze manier van spelen heet *ngantoeken (niktik* is de tol zóó werpen, dat hij al draaiende tegen den ander stoot).

Wanneer meer dan twee jongens spelen, stel drie *(sitjikas, siëndoen)*, dan zet één zijn tol op, en mogen de beide anderen erop werpen. De tol moet tweemaal

uitgegooid zijn, òf door elken speler eenmaal, dan wel door één speler tweemaal, willen de eersten het verloren hebben. Bijv. A en B spelen tegen C. Raken A en B beiden C, dan moet C zijn tol nog eens opzetten. Mist A maar raakt B, dan moet B nog eens op C werpen; raakt hij dezen keer, dan moet C zijn tol weer opzetten. Mist B de tweede maal, dan moet hij zijn tol opzetten, en werpen A en C op hem.

Het spelen met z'n vieren gaat op dezelfde wijze: twee tollen worden opgezet, en de twee anderen probeeren ze te raken. Mist een van de twee, dan moet degeen die geraakt heeft, den gemisten tol trachten te raken. Lukt dit, dan hebben de twee werpers het gewonnen. Lukt dit niet, dan hebben beiden het verloren, en moeten zij hun tollen opzetten.

Om bij het begin van het spel uit te maken, wie 't eerst zijn tol moet opzetten, hebben de Karo-bataks verschillende loopjes: een gekloofd stuk hout of een gespleten stuk bamboe wordt opgeworpen, en men raadt of het met de bast dan wel met den binnenkant boven op den grond zal komen te liggen (*ramboen oelit*, ons kruis of munt dus). Of men zet gelijktijdig de tollen op, en degeen wiens speeltuig 't eerst ophoudt met draaien, moet 't eerst zijn tol opzetten. Dit heet *ertilik* of *ralah-alah*. Of men laat strootjes van verschillende lengte trekken. Die het kortste trekt, moet zijn tol opzetten. Dit heet *ertikam tandoek*. De spelers spreken ook af, dat alleen de winnende mag voorstellen om met spelen te eindigen.

Dr. Snouck Hurgronje vertelt van de Atjehers, dat zij met tollen, die van een bijtelvormige ijzeren punt voorzien zijn, tegen elkaar spelen, liefst twee partijen uit verschillende kampoengs. Bij dit spel, dat niet nader beschreven wordt, mag de winnende partij op de tollen van de verliezende hakken.

In het Delische en in Minangkabau kent men het volgende gezelschapsspel: Men trekt een kring op den grond, waarbinnen de deelnemers hun tol opzetten.

Degeen, wiens tol het dichtst bij het middelpunt van den cirkel blijft draaien, mag met werpen beginnen. Soms is dit degeen, wiens tol het langst van alle blijft draaien. Hij is de radja. Nu worden alle tollen, behalve die van den radja, in den kring neergelegd. De radja werpt nu zijn speeltuig op een der liggende tollen. Wanneer het hem lukt er een van buiten den kring te stooten, dan is deze „levend" gemaakt, en mag de eigenaar van den uitgestooten tol met den radja samen op de overige tollen werpen om ze uit den kring te stooten. Zoo kan het gebeuren, dat tenslotte alle spelers op één na op een enkelen tol in den cirkel mikken. Draait de tol van den werper, na den stoot met den liggenden tol niet door, dan is hij „dood" en moet in den kring worden gelegd, tot een ander hem weer „levend" maakt.

Wanneer alle tollen levend zijn gemaakt, zetten de deelnemers hun tollen gelijktijdig op. Ieder legt dan met zijn tolkoord een lus om den draaienden tol en rukt hem daaraan in de hoogte. Bij het neervallen moet de eigenaar zijn tol in de hand opvangen. Mist hij hem, dan gaat die tol in den kring, om straks door de anderen levend gemaakt te worden. Is dit geschied, dan begint men het spel weer van voren af aan.

De heer Neumann vermeldt nog een tolspel van Laoe Renoen (Boven-Singkel) dat den naam draagt van *sibatin*. De schrijver merkt op, dat *batin* een titel is voor een soort Maleische hoofden; we zouden er dan een soort radja-spel in te zien hebben. De regels van het spel zijn mij niet heel duidelijk. Eerst zetten beide spelers hun tol op. Degeen wiens speeltuig het eerst ophoudt met draaien, moet zijn tol opzetten, en de ander werpt den zijne erop. Raakt hij niet, dan mag hij snel zijn tol weer oprapen en nog eens gooien (het is niet duidelijk of hij voor de tweede maal op den *nog* draaienden tol van den tegenstander werpt, dan wel of deze zijn tol eerst nog eens moet opzetten). Gooit hij hem bij den tweeden worp uit, dan heeft hij

gewonnen. Een soort „qui perd qui gagne" dus, want raakt hij zijn tegenstander bij den eersten worp, dan heeft hij het verloren.

De tol in de folklore.

De heer Neumann doet het volgende verhaal, dat onder de Karo-bataks bestaat: In het dorp Tiang kerarasan woonde een *pengoeloe* (soms *radja* genoemd). Hij had een echtgenoote en kinderen, maar hij nam er nog een mooi meisje tot vrouw bij. Dit meisje baarde hem een zoon, die den naam kreeg van Adji Bonar. De dag waarop hij geboren werd, bleek een ongeluksdag te zijn, en daarom werd hij met zijn moeder door den *pengoeloe* buiten het dorp gebracht, benedenstrooms van de badplaats. Daar groeide de jongen op. Toen de tijd van tollen gekomen was, zag hij de vorstenkinderen op het woonerf tollen. Zijn oudere broer speelde met een gouden tol. Daarop vroeg hij zijn moeder ook een tol te mogen hebben. Deze vond bij het visschen met een schepnet (*ndoeroeng*) een stuk hout, dat ze eerst wegwierp, maar het kwam telkens in haar schepnet terug. Toen dacht ze: Dat is een goed stuk hout voor een tol voor mijn jongen. Daarop ging ze naar huis.

Op den terugweg vond ze een man, die van het hout een tol sneed. Thuisgekomen gaf ze den tol aan haar zoon, en bovendien nog een *benang sepoeloeh* (d.i. een streng garen van een halve *sangkilem*, gelijk aan 40 *rehan* — hoeveel draadjes een *rehan* telt, weet ik niet —), als touw voor den tol.

De jongen zette den tol op op het dorpserf en zie, de tol praatte; hij zei:

Aras djadi namo, Namo djadi aras,
Radja djadi patik, Patik djadi radja,
Adi Bonar ngianken taneh Tiang nagagarasen.

d.i. de stroomversnelling wordt een stille diepe plaats in de rivier
de radja wordt patik, de patik wordt radja,

Si Adji Bonar zal bezitten het land T. N. [1])

De radja werd boos, toen hij de woorden van den tol hoorde. Hij wilde den tol voor zijn oudsten zoon hebben. Daarom bood hij Adji Bonar een zilveren tol voor zijn houten aan. Maar Adji Bonar weigerde (in een andere lezing neemt de vorst hem den tol af en werpt hem weg, maar de moeder schepte hem weer op bij het visschen).

Tenslotte stuurt de vorst hem en zijn moeder weg. Ze moeten naar een onbekend dorp. Ze belanden in een groot woud, *limboe raja*, dat in vele verhalen voorkomt.

Hier komen ze tegen 1 krokodil, 2 tijger, 3 groote slang, 4 *koeda si padang* (mij niet bekend). Al deze beesten willen Adji Bonar opeten, maar telkens verzoekt hij eerst zijn tol te mogen opzetten met dit gevolg, dat het dier hem een eind den weg wijst en dan verdwijnt.

Want hij heeft een bepaald doel. De tol heeft hem gezegd naar Datoek Roehia Gande te gaan, dat is een soort *hantoe*, boschgeest, groote toovenaar.

Bij den geest aangekomen, heeft hij allerlei ontmoetingen, gaat naar de onderwereld, waar hij een dochter van de Sidangbela trouwt. Wordt weer door den Datoek gered en trouwt met een godendochter, wiens baadje (waarmee men door de lucht kan vliegen) en ring hij steelt. Door zijn domheid krijgt zijn vrouw haar baadje weer te pakken en vliegt naar de bovenwereld. Met behulp van den Datoek komt hij langs een kokosboom naar „boven", en ziet zijn vrouw en kind terug. De tol is uit het laatste stuk geheel verdwenen. [2])

---

[1]) De heer Neumann merkt hierbij op, dat hij niet weet, of dit *patik* hier slaaf moet beteekenen, dan wel dat het misschien *patih*, rijksbestierder, bedoelt te zijn. Vermoedelijk slaan deze woorden op het radja-spel, zooals wij dat van Java kennen, waarbij de radja kan afdalen tot slaaf, en de slaaf opklimmen tot radja.

[2]) Noot van den heer Neumann: De naam Tiang kerarasan heet ook Tiang naga garasan, of ook: Taneh si naga garasan. Adi Bonar doet denken aan Tobasche of Silindoengsche herkomst. Dr. Warneck zegt in zijn woordenboek: *habonaron*, een begoe, die goeds schenkt; *oerang* habonaron, eine Art homang. Deze beide woorden zijn bij de Karobataks onbekend.

De Eilanden om Sumatra.

Bangka.

Van de eilanden, die om Sumatra liggen is de priktol bekend van Bangka, waar hij *gasing* heet. In 's Rijks Ethnografisch Museum te Leiden bevindt zich een tol van bruinachtig palmhout, peervormig met puntigen kop. Bij het spel draait de tol met de punt naar boven. De hoogte bedraagt 7 cM., de diameter 44 cM. (Catalogus IV, 147). De afbeelding van den tol vindt men in Kaudern's boek fig. 52 H, bl. 190.

Simaloer.

Van Lebang en Loegoe uit 't distrikt Tapah op Simaloer bevinden zich twee priktollen in 's Rijks Ethnogr. Mus. Ze heeten hier *kĕsing*. In de woordenlijst van A. Bosselaar en G. D. E. J. Hotz (opgenomen in de mededeelingen van het Encyclopaedisch Bureau, XX, Simaloer of Simeuloeë) staan voor „tol" opgegeven de woorden *dadoe* en *ofeuja*. Vermoedelijk is met het eerste het hazard-, met het tweede het handtolletje bedoeld.

De genoemde priktollen zijn van grijs of geel hout gemaakt; dubbel kegelvormig met een grof stuk ijzer of een spijker in de punt. Bijgevoegd een grof in elkaar gedraaid touw met vierkant stuk klapperdop of een dun grijs touw met dwars stokje. Een speler (kind) plant zijn tol met de punt in den grond, waarop de tweede, die zijn tol van het touw laat afrollen, naar den eerste werpende, dien tracht te raken. De afmetingen der tollen zijn: hoogte 11 en 9 cM. diam. 5,5 en 5 cM. (Catalogus XIV, 20). De afbeelding ervan bij Kaudern, fig. 52 E. F. bl. 190.

Mentawei-Eilanden.

Op de Mentawei-eilanden is de priktol niet bekend. De tol van Mentawei, die in het Berlijnsch museum aanwezig en door Kaudern op fig. 52 J. van zijn boek

is afgebeeld (bl. 190) is vermoedelijk van een vreemdeling op die eilanden afkomstig, of op andere wijze daarheen verdwaald.

Nias.

Ook op Nias is de priktol onbekend. Het woord *gasing* of een dat ervan is afgeleid, komt er niet voor. In zijn werk „Nias" noemt E. E. W. G. Schröder het tolspel op bl. 256, zonder eenige nadere omschrijving van het speeltuig zelf of het spel. Uit het exemplaar, dat in 's Rijks Ethnogr. Mus. te Leiden aanwezig is, blijkt, dat de tol een handtol is die tusschen de palmen van de hand aan het draaien wordt gebracht: „een stuk klapperdop, waardoor een puntig toeloopend houten stokje gestoken is. Hoogte 10 cM. diam. 7 cM". (Catalogus IV, 68).

De heer L. Barutta, die jarenlang als zendeling op Nias heeft gewerkt, is zoo vriendelijk geweest mij op mijn verzoek de volgende inlichtingen te geven.

„So weit ich es in Erfahrung bringen könnte ist der Kreisel auf Nias bekannt in zwei Sorten. Von den Niassern selber wird ein Kreisel gemacht, indem ein Teil von einer Klapperschale hierzu verwendet wird. Die Schale einer Klapper wird zu einem flachen runden Stück bearbeitet, in der Mitte dieses runden Klapperstückes wird ein Loch gebohrt und in dieses Loch wird ein rundes Holzstück eingeführt. Damit ist der Kreisel fertig. Auf zwei Manieren kann der Kreisel in Bewegung gesetzt werden. Entweder wird er zwischen den Daumen und den Zeigefinger genommen, oder zwischen beide Handflächen und durch eine schnelle Verschiebung der Finger oder Handflächen in Drehung gebracht. Dieses Spiel kommt hier und da noch jetzt vor.

„Ein anderer Kreisel ist mir von älteren Leuten beschrieben werden, der aber nicht mehr im Gebrauch ist. Hier handelt es sich um ein Stück Holz, dem eine Rundung beigebracht werden war. Form einer Kartoffel oder einer Manggafrucht. Mitten durch dies rundes

Plaat I.



7827 6145 6145 6145 6145 7699

Tollen in het museum van het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen te Batavia.

No. 7827. *Groote tol (yzerhout): komt ook in grooter afmetingen voor. Afkomstig van West-Borneo. Het koord ligt er opgerold naast.*

No. 6145. *Tol (gasin). 5 stuks. Het touw van kapoeak-vezels heet amboe (aanwezig 6 stuks). Afkomstig van West-Borneo.*

No. 7699. *Met snijwerk versierde, houten tol. Komt voor tot 3 dM hoog. Mendalan-kajan. Afkomstig van West-Borneo.*



7827   12086   13148   16659   16659   10542

Tollen in het museum van het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen te Batavia.

No. 7827. Zie Pl. I, opgewonden.

No. 12086. Zwart houten, kalebas-vormige tol met koord om op te winden (gasing) Grootste lengte 0.12, grootste breedte 0.06. Afkomstig van Segai (Oost-Borneo).

No. 13148. Tol (zie nos. 6145, 7827, 12086). Grootste lengte 0.085, grootste middellijn 0.05. Geschenk van den Sultan van Goenoeng Taboer. Afkomstig van Z. en O. Afd. van Borneo.

No. 16659. Houten tol. Aanwezig twee stuks. Afkomstig van Celebes (Bada').

No. 10542. Een massief-hoornen tol. Gekocht van de familie Siso. Afkomstig van Timor.

Holz wurde ein Stück rundes dünnes Holz durchgeführt an beiden Seiten überstehend. Dann wurde um das runde Holz ein Faden umgewickeld; der Kreisel auf den Boden gestellt und auf das überstehende runde Holz der Zeigefinger gelegt, um dem Kreisel Aufrechthaltung zu geben und nun wurde mit der anderen Hand der Faden snell abgezogen. Um dem Kreisel die Möglichkeit des Surrens zu geben, wurden das dicke runde Holz an den Seiten nach aussen Löcher gemacht. Diese Art Kreisel soll nicht mehr im Gebrauch sein und in meinen 23 Jahren hier auf Nias habe ich ihn auch nie gesehen.

Het Maleische Schiereiland.

Naar het Maleische Schiereiland overstekende worden wij over het tollen ingelicht door W. W. Skeat, in zijn „Malay Magic" (blz. 485). Men kent hier de vingertolletjes (in 't Eng. teetotum), en in Selangor zag de Schrijver een bromtol van bamboe, die vermoedelijk op dezelfde wijze was gemaakt als van Sumatra en Java beschreven is. Men vertelde Skeat echter, dat deze bromtol een nabootsing was van een bromtol, die bij de Chineezen in gebruik is.

Het spelen met den priktol, *gasing*, „is a favourite pastime among the Malays, and is played by old and young of all ranks with the same eagernes. The most usual form of top is not unlike the English pegtop, but has a shorter peg. It is spun in the same way and with the same object as our own pegtop, the object being to split the top of one's opponent". Het is jammer, dat deze goede kenner van de Maleiers op het schiereiland niet meer meedeelt omtrent de regels van het spel, dat zeker niet alleen ten doel heeft de tol van den tegenstander te splijten.

Dit blijkt reeds uit hetgeen ons bekend is van het tollen in het rijkje Terangganoe, waarvan de heer H. Ibrahim ons vertelt in een schoolboekje („Tjakap-tjakap rampai-rampai") onder het hoofd „Adat orang Hoeloe

Terangganoe bermain gasing." In dat stukje wordt verteld, dat men in het genoemde landschap van oudsher gewend is te tollen. Bij dit spel wordt een der deelnemers „radja," en deze mikt met zijn tol op dien van de anderen, die „slaven" (onderdanen) heeten. De spelers zijn geen kinderen maar volwassen mannen. Bij het werpen op de andere tollen haalt de „radja" het toltouw zóó snel terug, dat het zijn eigen rug striemt, en een geluid geeft als het klappen van een zweep. Hoe meer bloedige striemen iemand zich op den rug toebrengt, hoe trotscher hij daarop is, want hiermee bewijst hij vaak radja te zijn geweest bij het tolspel. Komt de speler thuis, dan wasschen kinderen en echtgenoote zijn wonden, en doen er rijstpoeder (*bedak*) op.

Aan Dr. Kaudern hebben we de afbeeldingen te danken van 5 tollen van het Maleische Schiereiland (fig. 52 A-D en G). „Strange to say", zegt deze Schrijver, „none of the tops from Malacca are similar to the Sumatra tops that I have examined, but I think there is a striking correspondence between several Borneo tops and the ordinary Malacca type" (bl. 194). Toch is de Malakka tol wel op Sumatra te vinden. Ik wijs hier bijv. op No. 10 van de door den heer Neumann opgegeven vormen van tollen bij de Karo-bataks.

Borneo.

In de literatuur is over het tollen in Borneo een en ander te vinden. Het uitvoerigst erover is Dr. A. W. Nieuwenhuis, die in zijn beide werken „In Centraal Borneo" en in „Quer durch Borneo" meermalen melding van het tollen maakt. Van lateren tijd zijn mededeelingen van Dr. J. Mallinckrott over de Dajaks van Koeala Kapoeas (Ethnografische mededeelingen over de Dajaks in de afdeeling Koeala Kapoeas", Bijdragen 80, 1924 en 81, 1925), en van G. L. Tichelman („De onder-afdeeling Barabai", T. K. N. Aardr. Gen., 2e reeks, 48, 1931). Dr. J. M. Elshout vertelt

van het tollen onder de Kenja-dajaks („De Kenja-dajaks uit het Apo-Kajangebied", bl. 383). Over het tollen bij de Zee-dajaks spreekt Edwin. H. Gomes in „Seventeen years among the Sea Dyaks" en in „Children of Borneo".

Tollen van Borneo.
(naar schetsen van de berichtgevers).



1. *Tewah (Boven-Kahajan).*
2. *Mengkatip.*
3. *Poedjoen (Boven-Kapoeas).*

In die litteratuur wordt echter weinig verteld van de regels van het spel, en om die reden heb ik mij om nadere inlichtingen gewend tot de Zendelingen van de Baseler Mission in de Z. en O. afdeeling van Borneo. Door de vriendelijke tusschenkomst van de heeren G. Weiler te Bandjermasin, E. Kühnle te Mengkatip, en G. Bakker te Kasoengan (Katingan) kreeg ik inlichtingen van Inheemsche onderwijzers van Kota waringin, Katingan, Mengkatib, Tewah (Boven Kahajan), Poedjoen (Boven-Kapoeas).

Den heer C. C. F. M. le Roux, Secretaris van het Kon. Bat. Genootschap van K. en W. dank ik de foto's van de tollen, die zich in het museum van het Genootschap bevinden.

Spelers en naam.

We mogen aannemen, dat het tollen over heel Borneo bekend is. Van de Dajaks aan de Mahakam vertelt Nieuwenhuis, dat de mannen dit spel met waren

hartstocht beoefenen. Bij de Kenja zag Elshout alleen jongens met den tol spelen. Dit wordt ook door mijn berichtgevers gemeld van de opgenoemde plaatsen in de Z. en O. afdeeling. Alleen van Mengkatib wordt verteld, dat nu en dan ook volwassen en getrouwde mannen er zich mee bezighouden. Meisjes doen er nimmer aan mee. Ze schamen er zich voor het te doen, want dan worden ze *soentak* genoemd, d.i een meisje dat zich als jongen gedraagt (Boven-Kapoeas).

De naam voor den tol is op de meeste plaatsen *gasing*. De Kenja zeggen *asing* of *seing*, welk laatste woord een omzetting moet zijn van *asing*. Alleen voor Katingan wordt de naam *bajang* opgegeven. Uit de mededeelingen van Dr. Kaudern weten we nog, dat in W. Borneo het woord *banka* voor tol in gebruik is, en dat de Pnihing-dajaks daarvoor *boeang* zeggen.

De tol.

De tollen, zooals deze uit verschillende deelen van Borneo bekend zijn, vertoonen vrijwel alle denzelfden vorm: ze zijn ei- of mangga-vormig, sommige eenigszins spits toeloopend, als een peer; aan het eene eind is een verlengstuk aangebracht, dat spits toeloopt. Tichelman zegt van den tol in Barabai, dat hij „identiek is aan den Europeeschen tol". In Katingan (en vermoedelijk ook elders) worden de tollen naar hun vorm onderscheiden in *gasing belanga* „als een kookpot", *gasing papak* „platte tol", en *gasing dandang* „ketel-tol". Dan kent men nog een *gasing doeë takolok*, die aan beide einden denzelfden vorm heeft.

In 's Rijks Ethnografisch Museum te Leiden bevinden zich een aantal tollen van Borneo, afkomstig van Mĕnjoekei, landschap Landak, W. Borneo. Die van Landak zijn van *kĕtapang*- en van *djamei*-hout. De een is driemaal zoo groot als de ander (de grootste: 10 cM hoog, met een diameter van 7 cM; voor den kleinste zijn de maten 6 en 4, 5 cM). Ze zijn min of meer buikvormig met bollen bodem (Catalogus II, 325).

Nieuwenhuis spreekt van een platten ovalen priktol der Mendalam-dajaks („In Centraal-Borneo, I, 185). Er zijn verschillende tollen van dezen stam in 's Rijks Ethn. Museum, sommige van hard licht, en donkerbruin hout, andere van ijzerhout; sommige hebben aan één, andere aan beide punten een taats; er zijn er met een of meer rijen breede ijzeren stiften in het midden, ongetwijfeld met de bedoeling het speeltuig vernielende kracht te geven. Er zijn er ook die met snijwerk voorzien zijn (Cat. II, bl. 325). In het Museum te Batavia bevindt zich onder een aantal tollen van Borneo afkomstig ook een met snijwerk versierde tol van de Mendalam-dajaks (onder no. 7699). Voor den vorm van al deze en nog andere op Borneo voorkomende tollen verwijs ik naar de fig. 47-50 in Kaudern's werk (bl. 176, 177, 180 en 182).

Uit het bovenstaande blijkt reeds dat de grootte der tollen verschillend is. Nieuwenhuis vertelt, dat oudere mannen tollen gebruiken van verscheidene kilo's gewicht. Gewoonlijk zijn ze van kleineren vorm. In Kota waringin zijn de grootste 7 cM hoog; elders vindt men er van 10 tot 15 cM hoogte. Sommige zijn in slanken vorm gesneden; andere zijn ronder en van gedrukte gedaante. Alleen wanneer een aantal jongens samen speelt, wordt gezorgd, dat hun tollen onderling niet te veel in grootte van elkaar verschillen.

De houtsoort, die het meest gebruikt wordt om er tollen van te snijden, is ijzerhout (*oelin*); dit is zwaar en sterk. Daarnaast worden genoemd: *tapang* (Koompassie excelsa Taub., een harde roode houtsoort) *djamboe*- en *lemon*-hout.

Behalve de *gasing* of priktol kent men ook het vingertolletje, dat bestaat uit een vrucht of vruchtkern, waardoor een stokje gestoken is, en dat met de vingers of tusschen de handpalmen aan het draaien wordt gebracht. Elshout vermeldt van de Kenja den bromtol. „Zeer ingenieus heb ik kinderen een bromtol zien maken, waarbij zij een *song* (een bamboe waarin

de vrouwen water halen) als resonator gebruikten. Hoe dit speeltuig gemaakt werd, wordt niet vermeld, maar vermoedelijk verschilt het niet van den bamboe bromtol van Java en Sumatra.

Het tolkoord en het opzetten van den tol.

Het tolkoord wordt van den binnenbast van enkele boomen gedraaid. Deze boomen zijn: *tambaran*, Artocarpus elastica Reinw., *tengang*, Gnetum spec., een liaam, en *baroe*, Hibiscus tiliaceus Linn. In den Catalogus van het museum te Batavia worden onder no. 6145 toltouwen opgegeven uit West-Borneo; deze dragen den naam van *amboe*, en zijn vervaardigd van *kapoeak*-(kapok)vezels.

Het tolkoord is niet over de heele lengte even dik. Bij het begin vrij dik wordt het hoe langer hoe dunner tot het als bindtouw eindigt. Het dikke eind wordt om een der vingers (meestal den middelvinger, soms den wijsvinger) gewonden; of tusschen middel- en ringvinger geklemd, of ook wel met een lus aan den middelvinger gehecht. Dan wordt het koord om de uitgestoken vier vingers van de rechterhand gewonden, en van hier op den tol overgebracht. Deze wordt daartoe in de linkerhand met de punt naar boven gehouden; het dunne eind van het touw wordt aan het begin van het uitsteeksel gelegd, en dan wordt het touw verder naar het midden van den tol toe gewonden tot daar waar hij den grootsten omtrek heeft; dit winden doet men steeds van rechts naar links, of als de tol in liggende houding wordt vastgehouden, van zich af (van onder naar boven).

De opgewonden tol wordt dan in de rechterhand genomen, en voor zoo ver het de Z. en O. afdeeling van Borneo betreft, met de vingers (duim, wijsvinger en pink) vastgehouden. Omtrent de andere streken is hierover geen bericht, maar het is wel aan te nemen, dat de zware tollen van de Mahakam in de volle hand worden gehouden. Wil men den tol op zijn kop laten

draaien (dit heet in Z. en O. Borneo *sandoekong;* onder de Kenja in Apo Kajan: *oekan,* en men zegt ervan: de tol wijst met den anus naar boven), dan beweegt men den arm naar rechts en trekt het koord naar links terug. Wil men hem op zijn punt (het verlengsel van den ei- of manggavorm), dan beweegt men den arm van beneden naar boven, en werpt den tol van boven naar beneden weg, en trekt het touw naar beneden terug. Het draaien op zijn ondereind heet in Z.O. Borneo *sandiri.*

De tijd voor het tollen.

De tijd waarin getold mag worden, wordt door Nieuwenhuis en Elshout voor de Dajakstammen in het binnenland opgegeven te zijn tijdens het uitzaaien van de rijst, het *noegan.* Mallinckrott vertelt van de Dajaks van Koeala Kapoeas: Met tollen „mag men aanvangen, nadat de vogel *karindau* gefloten heeft (een vogel die belust is op rijst, en zich daartoe op de aren zet, en door wiens gewicht de aar breekt). Na den oogst, dus in den drogen tijd, fluit hij heel aardig om het wijfje te bekoren, dat broedende is. Dan is het tijd voor tollen. De Hollander zou zeggen: dat is het teeken, dat de wegen droog zijn, en er dus getold kan worden. De Dajak echter, die steeds met twee tollen speelt — waarvan hij den eenen moet omgooien, terwijl hij draait met den anderen tol — zegt, dat het dan geen kwaad kan dit slechte voorbeeld aan den vogel te geven, die door den laatsten tol wordt voorgesteld, evenals de rijstaar door den eerste".

De meeste mijner berichtgevers zeggen, dat er in Z.O. Borneo geen vasten tijd voor tollen onder de Dajaks is. Men doet het graag op feesten, wanneer veel menschen bijeen zijn. Het is verboden tijdens het heerschen van groote droogte of besmettelijke ziekte, „want de tol is het speeltuig van den vorst der ziekten, en hij en zijn gezellen zouden willen blijven op de plek waar men aan het tollen is". Als er een doode in het dorp

is, mag er niet getold worden, want dan zijn veel *hantoe* (geesten) aanwezig, die het lijk willen eten; het zou dan licht kunnen gebeuren, dat een geest door een tol geraakt werd, en het gevolg daarvan zou zijn, dat men ziek werd. Om dezelfde reden wordt nimmer op den weg getold, want de *hantoe* bewegen zich erlangs.

Van Kota Waringin wordt gemeld, dat men slechts bij één gelegenheid tolt, en wel wanneer van de nieuwe rijst gegeten wordt. Als het gewas op de ladang rijp is, brengt elk gezin wat van de nieuwe rijst naar een aangewezen woning. Daar wordt ze ontbolsterd, geweekt en gestampt, en hiervan wordt een maaltijd bereid. Bij dit feest halen jongens en jongelingen hun hart op aan tollen, voordat zij aan den maaltijd deelnemen. Daar deze feesten achtereenvolgens op verscheidene plaatsen worden gevierd, kan gesproken worden van een toltijd, die dus samenvalt met het oogsten van de rijst.

Uit het bovenstaande blijkt, dat aan den midden- en den benedenloop der groote rivieren in Z. O. Borneo het verband tusschen den rijstbouw en het tollen voor het grootste deel verloren is gegaan. Bij de Mahakam-, Mendalam-, en Kenja-dajaks wordt dit verband nog duidelijk gevoeld; maar ook hier zal dit niet lang zoo blijven. Nieuwenhuis schrijft al: „In het tolspel, het schieten met kleine blaaspijpen en dergelijke houden zij (de jongens) zich niet zoo streng aan de oogstfeesten als de ouderen" (In Centraal-Borneo, 1,67).

De regels van het spel.

In de literatuur vinden we omtrent het tollen alleen vermeld, dat de spelers met hun tol „dien van den voorganger trachten uit te gooien, waarbij hun eigen tol moet blijven draaien, om het slachtoffer te worden van een opvolger" (Nieuwenhuis). „Eén zet zijn tol en een ander moet hem raken, terwijl dan zijn eigen

tol moet doordraaien" (Elshout) [1]. „Het spel", zegt Tichelman van de Onderafd. Barabai, „bestaat in het werpen van een tol naar een zich reeds op den grond bevindenden draaienden tol met het doel de laatste buiten spel te krijgen. Wanneer na den worp de beide tollen nog blijven doordraaien, wint de partij, van wie de tol het langst blijft doordraaien".

Deze mededeelingen geven wel weer, waarom het bij het spel te doen is, maar het verloop ervan komen we er niet door te weten. Ik kan de regels van het spel alleen meedeelen, zooals deze in Z. O. Borneo gevolgd worden, aan de hand van mijn berichtgevers. De eenvoudigste manier van spelen is wat de schrijvers hebben meegedeeld: een zet zijn tol op, en een ander tracht dien met den zijnen te raken. Mist hij of blijft zijn tol niet doordraaien, na den ander geraakt te hebben, of gaat de zijne eerder „dood" dan die van den getroffene, dan wisselen de twee van plaats: degeen, die pas zijn tol geworpen heeft, moet hem nu opzetten om zijn makker gelegenheid te geven met zijn tol den zijnen te raken.

Men kent echter ook een gezelschapsspel, dat door ongeveer zes jongens wordt gespeeld. Allen zetten daartoe gelijktijdig hun tol op, waarbij het er niet op aan komt, of deze op zijn punt, dan wel op zijn kop draait; men geeft er alleen acht op in welke volgorde de tollen doodgaan. Degeen wiens tol het langst blijft draaien, is *radja* „vorst"; degeen wiens speeltuig daarop volgt in duur van draaien is *mantri*; de derde is de 1e volgeling; dan komen de 2e en de 3e volgeling, en de laatste wiens tol het eerst is doodgegaan heet *atang* „slaaf", in Katingan *oentjit*. Dit gezamenlijk opzetten der tollen om te zien in welke volgorde ze dood gaan, heet *batoerai*.

---

[1]) Dr. Elshout geeft de volgende termen op, die bij het tollen in gebruik zijn: het werpen van den eenen tol op den ander heet *mana*; raken heet *sihò*, missen *sala*. Als de tol goed (rustig) staat, noemt men dit *pêndang*; is hij uitgedraaid *têngit*; opwinden is *poedei*.

De *atang* of *oentjit* zet nu het eerst zijn tol op, en no. 5 werpt den zijnen op hem. Verliest hij het dan wordt no. 5 *atang*, en de *atang* wordt no. 5. No. 4 werpt op no. 5, no. 3 op no. 4, 2 op 3. Telkens worden bij verliezen de nummers verwisseld. Bij den eersten toer wordt dus niet op den tol van den *radja* geworpen, maar verliest hij het tegen no. 2, dan daalt hij in rang, en het kan gebeuren, dat hij na enkele toeren *atang* (*oentjit*) wordt. Zoo kan ook de oorspronkelijke *atang* nog eens *radja* worden.

De tol in de folklore.

Voor de Dajaks in de Z. en O. afd. van Borneo is de priktol (*gasing*) het speeltuig bij uitnemendheid van de geesten (*sangiang*), die in de lucht wonen. Deze spelen met gouden tollen. Boven hebben we gezien, dat ook de booze geesten (*hantoe*) verzot zijn op tollen. Zooals het in een verhaal luidt: „Eens kwam er een geluid en rook steeg op, die hen verwonderd deed staan, en zij, de kinderen, die bezig waren met tollen (nl. kinderen van *sangiang*, luchtgeesten) werden geroepen om gauw in huis terug te keeren".

Dat dit ook het geval is bij de Kenja in Apo Kajan mogen we opmaken uit een mededeeling van Dr. Elshout, die een paar regels aanhaalt van de *bali dajoeng*, die vertaald aldus luiden: „Ik wil voor de menschen, die onder den hemel wonen, den tol opwinden, die daar dood op den heuvel ligt". Elshout voegt hieraan toe als verklaring: „Waarmee poëtisch wordt uitgedrukt, dat deze geest wel wil helpen bij zieken en hun nieuw leven inblazen".

Het volgende verhaal werd mij uit Mengkatib toegezonden: Er leefde eens een vorst, die zeer rechtvaardig was, en zijn gemalin was zeer goed en verstandig. De vorst heette Baginda radja, en de vorstin Poetri boengsoe. Alle onderdanen waren tevreden onder zijn bestuur.

Op zekeren dag ging de vorst op reis, en liet zijn vrouw zwanger achter. Hij sprak: Als het kind een zoon is noem hem dan Angkau Djaja Angkau Sakti. Als het een meisje is, moet gezelf het een naam geven.

Toen de vorst was afgereisd, kwam een vrouw, Sandah geheeten, bij de vorstin en haalde haar over om naar een *gandaria*-boom (Bouea macrophylla Griff.) te gaan om er de vruchten van te gaan eten; het kind zou daardoor voorspoedig ter wereld komen. De vorstin was verbaasd al die mooie vruchten te zien, die schitterden als de sterren aan den hemel. Er waren ook andere vrouwen; deze klommen in den boom en haalden vruchten voor haar. Toen ze ervan gegeten had, grepen die vrouwen haar, krabden haar de oogen uit, en wierpen haar in de wildernis.

Ze voelde zich dood ongelukkig. Alleen de dieren des velds hadden medelijden en zochten vruchten voor haar, en stalen voedsel uit de tuinen der menschen. Apen en vogels maakten een hut voor haar. Als de morgen aanbrak, zongen alle vogels om de vorstin te vertroosten.

Sandah bracht de oogen van de vorstin aan haar vader, een boschgeest, Hantoe Bota geheeten; ze zei hem de oogen in een ivoren doosje te bewaren, en dit te plaatsen in levenswater, opdat ze niet zouden verdrogen en hun kracht verliezen. Toen verzocht ze haar vader haar een kind te verschaffen. Door de toovermacht van Hantoe Bota kreeg ze een zoon; deze was wel mooi van uiterlijk, maar op den rug had hij een steen zitten; deze kon niet worden verwijderd, en daarom kreeg de jongen den naam van Gambar Batoe. Ze zei ook tot haar vader: Als de vorstin een zoon krijgt, en hij is groot geworden, zal Gambar Batoe hem bij u brengen en dan moet ge hem opeten. Ze vroeg ook om aan Gambar Batoe bovennatuurlijke macht te geven: een baadje, een lontarboek en het ivoren doosje met de oogen in het levenswater. Wie het baadje bezat, kon door de lucht vliegen. Hantoe Bota stond alles toe, en Sandah leefde tevreden in het huis der vorstin.

De koning bleef geruimen tijd in het vreemde land, deed er allerlei wijsheid op, en kocht veel vreemde dingen. Eindelijk ging hij terug. Thuisgekomen schrikte hij toen hij zijn vrouw en zijn kind zag, en hij dacht: Dat zijn mijn vrouw en mijn kind niet! Hij zocht opheldering van het geval, maar niemand kon hem die geven. Sandah bleef steeds dicht bij hem, en vertelde hem, dat toen het kind geboren werd, het vreeselijk onweerde, en de bliksem haar trof; vandaar dat het kind een steen in den rug had. Op zoo'n wijze wist ze den vorst voor zich te winnen.

Toen de tijd voor de ware koningin gekomen was, baarde ze een zoon, die met kleeren aan en met wapens omgord ter wereld kwam. De vogels zongen een loflied, zoodat de vorstin zich zeer getroost voelde. Toen de jongen Angkau Djaja Angkau Sakti groot geworden was, liep hij rond en zag een groote stad. Hij keerde naar zijn moeder terug en vroeg haar wie daar woonde. Zijn moeder zei: Je vader Pandji Mangarang, en ze vertelde hem haar geschiedenis. Den volgenden morgen ging Angkau Djaja weer naar het dorp, en hij maakte zich de kinderen en de menschen daar te vriend, zoodat men hem iets liet verdienen waardoor hij een en ander kon koopen. Hoe meer hij kwam, hoe beter en vlugger hij zijn werk deed, en hoe hooger zijn loon werd. Dit loon deelde hij met zijn vrienden, zoodat hij zeer geliefd werd.

Op zekeren dag ging hij naar het dorpsplein, waar Gambar Batoe met de edelknapen speelde met den bal en met den tol. Men noodigde hem uit mee te spelen. Angkau Djaja deed het, en telkens overwon hij de anderen. Men zette goud en zilver in, maar telkens won Angkau Djaja het. Toen werd Gambar Batoe boos, en zei: We zullen met een gouden tol spelen! Angkau haalde een mooien gouden tol te voorschijn, zoodat G. Batoe dacht: Wie kan toch die jongen zijn? Ze zetten hun tollen tegelijk op (*batoerai*) om te zien wie slaaf en wie radja zou zijn. Angkau won, en dit

deed hij telkens, weken en maanden achtereen, zoodat hij heel rijk en de vorst heel arm werd.

Eindelijk ging de vorst zelf eens naar het spel kijken, en toen zag hij, dat Angkau geen gewoon kind was. Toen besloot de vorst den knaap te dooden, want doordat hij voortdurend won, ging de vorst te gronde. Men sprak af een gat te graven en dit losjes toe te dekken, zoodat Angkau in de opwinding van het spel erin zou vallen. De list gelukte: Angkau viel in het gat, en werd gegrepen, en in een ijzeren mand (kooi) gesloten.

Toen de koning met Sandah besprak, hoe Angkau gedood zou worden, stelde Sandah voor, dat G. Batoe hem naar het bosch zou brengen, opdat Hantoe Bota den jongen op zou eten. Dit vond de vorst goed. Den volgenden dag droeg Sandah haar zoon op Angkau naar een grooten boom te brengen achter de stad; daar was een spelonk. Daar gekomen moest hij roepen: Grootvader, hier is wat mijn moeder met u overeengekomen is! en dan moest hij de kooi in de spelonk werpen.

G. Batoe nam de kooi op den rug, en vertrok. Onderweg vroeg de gevangene of G. Batoe niet moe werd? Ja. De ander stelde voor hem af te lossen bij het dragen van de kooi dan zou hij, Angkau, er weer in kruipen als ze dicht bij de spelonk gekomen waren. G. Batoe vond dit goed, liet Angkau eruit en kroop er zelf in. Terwijl Angkau de kooi droeg, hoorde hij G. Batoe uit, en vernam toen, wat G. Batoe zou krijgen in ruil voor Angkau. Hij hoorde ook, dat men met het baadje aan door de lucht kon vliegen, dat de oogen die van zijn moeder waren; het doosje, waarin ze besloten waren, had het vermogen om een gansche stad met haar inwoners in zich op te nemen, en voor den vijand te verbergen.

Bij de spelonk gekomen, gooide Angkau de kooi erin, en riep de woorden die Sandah haar zoon had voorgezegd. Toen lachte Hantoe Bota, zoodat het klonk

als de donder, die de bergen scheurt; hij kwam te voorschijn en gaf aan Angkau de genoemde voorwerpen, waarmee deze zich wegspoedde. Toen de geest het bedrog ontdekte, was hij woedend en vervolgde Angkau. Het klonk als een geweldig onweer. Maar toen Angkau dit hoorde, steeg hij op in de lucht. Hantoe Bota vervolgde hem ook daar, maar Angkau schoot een pijl op hem af, waardoor de geest in tweeën werd gespleten, en hij viel met het geluid van een zwaren donder in de wildernis neer.

Nu haastte Angkau zich naar zijn moeder, die hem in groote angst verbeidde. Toen hij bij haar was, stortte hij het levenswater in haar oogholten, en deed er de oogen in, zoodat zijn moeder weer kon zien. Ze was uitermate verheugd, en vroeg haar zoon haar te vertellen wat hem was overkomen, dat hij zoo lang was weggebleven.

Angkau vroeg haar: Hoe zal ik nu met den vorst doen? De moeder antwoordde: Dood hem niet, en doe hem geen kwaad, want hij weet van al deze dingen niets. Maar ga naar het paleis en roep daar: He vorst, hier ben ik, dien gij ter dood veroordeeld hebt, maar Gambar Batoe heb ik in de spelonk geworpen en Hantoe Bota heb ik gedood! Als de vorst zich verzet moet je een pijl op hem afschieten met een ketting eraan, en dan moet je hem hierheen brengen. Angkau deed zooals zijn moeder hem gezegd had. Toen hij de woorden geroepen had, kwam de vorst woedend te voorschijn. Hij deed zijn rusting aan en ging met den jongen vechten, maar beiden waren even sterk. Toen schoot Angkau de pijl op hem af, met de ketting eraan; hierdoor viel de vorst neer, zoodat alle aanwezigen verbaasd en beangst waren.

Angkau verzocht nu zijn vrienden den vorst op te nemen en in de wildernis te brengen naar het huis zijner moeder. Toen ze daar gekomen waren, vroeg de vorstin hem of hij haar herkende. De koning keek de vrouw aan en was zeer verbaasd. De vorstin zei

weer: Erkent ge mij als uw gemalin? Zoo niet dan moet ge geketend blijven; zoo ja, dan wordt ge verlost. De vorst zei: Ik erken je als mijn vrouw; hoe komt het dat je zooveel ellende en verdriet overkomen is? Toen vertelde de vorstin alles wat haar was overkomen, en in toorn ontstoken begaf de vorst zich naar zijn paleis en doodde Sandah, waarop de echte vorstin daar weer haar intrek nam. Ten slotte werd een groot huwelijksfeest voor den zoon gegeven, dat 7 dagen en nachten duurde.

Celebes.

De West-Toradjagroep.

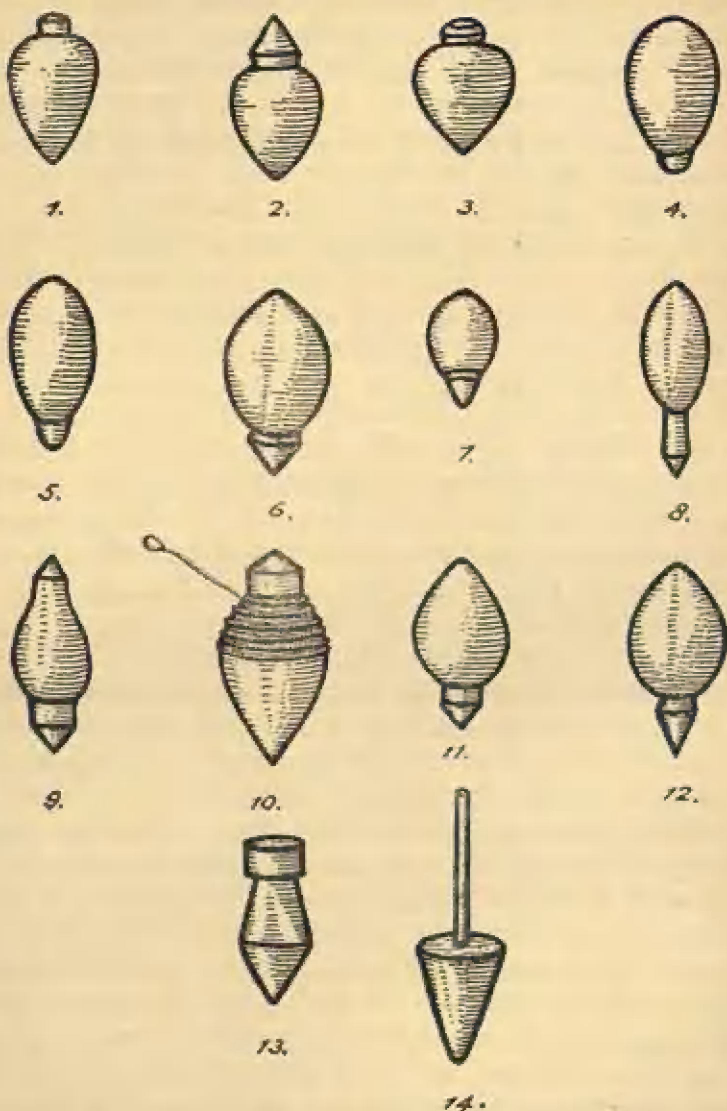
Over het tollen bij de West-toradjagroep zijn in druk alleen mededeelingen verschenen van Dr. W. Kaudern, J. Woensdregt en mijzelf. Dit weinige heb ik door eigen onderzoek ter plaatse verder aangevuld.

Spelers en naam van den tol.

Het tollen is overal onder deze groep bekend, op een enkele uitzondering na. In het woongebied der Pakawa-groep zijn streken waar men het tollen niet kent. Dit is het geval bij de To ri Io (Rioe), waar men tot op heden nog niet met den priktol speelt. In andere plaatsen, zooals Roge weet men nog te vertellen, dat men het spel pas geleerd heeft, toen men geregeld bezoeken ging brengen aan Poeloe in de Paloe-vallei. In andere deelen van deze landstreek, zooals Kaboejoe, wordt wel getold, maar weinig, en de omstandigheid, dat er geen tijd is, waaraan dit spel gebonden is, wijst op een lateren invoer.

In Lore (Napoe, Besoa en Bada') heet de priktol *gahi*, in Rampi', in het Koro- en Koelawi-gebied spreekt men van *kahi*; in de andere streken, dus in en om de Paloe-vallei en de Paloe-baai draagt dit speeltuig den naam van *gasi*. Bij de Sigi-groep en in Kaleke, waarvan de inwoners uit het Sigische afkomstig zijn,

Tollen van de West-Toradjas.



1. (*kahi nto'iloni*), 2. (*kahi nto'irompi en* 3. (*kahi dodola*) *van Rampi'* 4. 5 (*uit museum Batavia*) *en* 6 *van Bada'* 7 (*naar Kaudern*) *en* 8 *van Napoe.* 9 (*naar Kaudern*) *en* 10 *van Kantowoe.* 11 (*naar Kaudern*) *van Koelawi.* 12 *uit het Kaili-gebied.* 13 *en* 14 (*handtol*) *van Pakawa.*

komt naast deze van *gasing* afgeleide vormen het woord *tidoe* voor; *nositidoe* „tollen" (*tidoe* wil in 't Bare'e zeggen „in de hoogte stekend"; als het Sigische *tidoe* hiermee in verband staat, dan duidt het woord op het omhoog steken van den kop van den draaienden tol, die in rust zijnde neerligt). In Parigi en Tawaili zegt men voor „tol" *gasi*, maar tollen is *nosiwala* „mekaar splijten", nl. de tollen. [1])

In de bergstreken van deze groep werd tot voor kort nog veel getold door jongelingen en mannen. Bij de Kaili-groep is het door geregelden omgang met vreemdelingen (vooral Mandareezen en Boegineezen) allang tot een kinderspel teruggebracht.

De tol.

Overal bij de West-toradjagroep treffen wij het vinger- of handtolletje aan: een vrucht die met een houten of bamboe staafje doorstoken wordt, waarna het speeltuig aan het draaien wordt gebracht door het staafje tusschen de palmen van de handen te rollen. Bijna uitsluitend worden hiervoor gebruikt de vruchten van den Quercus Celebica, die veel op onze eikels lijken; in veel Toradja-talen heet deze boom *ipoli, oepoli, poli, palili.* Soms ook snijdt men deze handtollen van hout: een kleine kegel met een staafje, dat zich op het grondvlak verheft, alles uit hetzelfde stuk hout gesneden. Meermalen zag ik er leege garenklossen voor gebruikt. Meestal worden deze handtollen genoemd met den naam van de vrucht waarvan ze zijn gemaakt; soms dragen ze namen als *totoroa* „wat aan het draaien gebracht wordt", zooals in Napoe. Eenige kinderen laten gelijktijdig hun tolletje draaien en wachten dan af wiens speeltuig het 't langst volhoudt. Zulke spelletjes worden dikwijls afgewisseld met springen en

[1]) De naam *embe*, die op een label aan een tol uit Napoe in het Berlijnsch museum voor Volkenkunde is geschreven (Kaudern o. c., bl. 196) is een vergissing. *Embe* is een sirihtasch, waarin de To Napoe zijn pruimingrediënten bij zich draagt.

dansen om de draaiende tolletjes heen, waarbij een liedje gezongen wordt. Dit is alleen een kinderspel zonder diepere beteekenis. Dit soort tollen kent men ook in die streken van het Pakawa-gebied, waar het spelen met den priktol onbekend is.

De bromtol, die gemaakt wordt van een vruchtschaal of een stuk bamboe, in welks wand gaten zijn aangebracht, kennen de West-toradjas niet.

Wanneer we nu den vorm van de priktollen uit de verschillende afdeelingen bekijken, merken we onderling meer verschillen, dan dit elders in den Indischen Archipel het geval is, met uitzondering van de Karo-bataks. Zoo zien wij bij den tol van Kantewoe de gewoonlijk concave wanden van het bovendeel van den tol ingedrukt (daarnaast treffen we er het gewone model ook aan). Overigens ontstaat het onderling verschil voornamelijk door den uitbouw van den kop of de punt, die aan het lichaam van den tol, dat de gewone vormen heeft van eirond tot een dubbelen kegel, zit. Deze uitbouw, waarvan de bedoeling is het tolkoord een houvast te geven op den gladden tol, is vaak zuilvormig, en hij heeft soms de halve lengte van den tol. Dit is vooral het geval bij de tollen van Napoe, waarvan het meest gebruikelijke soort een hoogen voet heeft, waarop het speeltuig draait. Deze verschillen zijn zeker voor een deel toe te schrijven aan den bijzonderen smaak van den maker. Heeft men in een zekeren vorm een bijzonder behagen, dan wordt deze in een bepaalde streek het meest nagevolgd. Uit de overeenkomst van twee tolvormen in verschillende landen tot eenigen onderlingen samenhang te besluiten, lijkt mij, gezien de groote verscheidenheid van tolvormen, niet geraden.[1]) Er zijn tollen van allerlei vormen bij de

[1]) In het verslag van mijn eerste reis naar Bada' (T. K. Aardr. Gen. 2e S. dl. 26-1909-zeg ik op bl. 373, dat de tol in Bada' er eenigszins anders uitziet dan in Poso: aan den Bada'schen tol is boven op den kop een steel gelaten van ongeveer gelijke lengte als de tol zelf. Dit is niet juist. De gegeven beschrijving slaat op den tol van Napoe.

West-toradjas, slanke en gedrongene, met scherpe en met platte punt.

De tol wordt van hard hout gesneden; het liefst van ebbenhout, als dit te krijgen is. In Rampi' gebruikt men *toriwi'*-hout. Voor Bada' worden opgegeven: *kanore, simora, tawiri.* Zoo eenigszins mogelijk wordt ervoor gezorgd, dat de kop van den tol gesneden wordt aan dat einde van het stuk hout, dat naar de kruin van den boom gewezen heeft.

Het tolkoord en het opzetten van den tol.

Het tolkoord wordt van den binnenbast van boomen gedraaid. Het meest daarvoor in aanmerking komen de Gentum gnemon, Hibiscus tiliaceus, en een ficussoort. Het begin van het koord, dat gewoonlijk met een lus of strik aan een of twee vingers, dan wel om den pols wordt vastgelegd, is vrij dik, en wordt naar het andere einde toe hoe langer hoe dunner. Het koord wordt eerst over de uitgestrekte vingers van de rechterhand gewonden en van hier overgebracht op den tol, waarbij men van zich af windt. Als de tol wordt opgezet, wordt de rechterarm niet opgeheven, de tol wordt weggeworpen en het touw met den arm naar beneden weggetrokken. Werpt men zijn tol op dien van een ander, dan wordt de arm met den tol opgeheven en het speeltuig in schuine richting van rechts naar links geworpen, terwijl het touw in dezelfde richting teruggetrokken wordt, als waarin de arm zich bewogen heeft bij het werpen. Bij het opzetten wordt de tol gewoonlijk tusschen de vingers geklemd, bij het werpen in de volle hand genomen. Dit laatste is bijna altijd het geval als de tol zwaar en groot is.

Bij de Koro-groep wordt de opgewonden tol met de vingers van de rechterhand vastgehouden, en dan ondershands op de overal gebruikelijke wijze opgezet. Maar men houdt er een afzonderlijke wijze op na om den tol op dien van den ander te werpen: het begin van het tolkoord wordt evenals elders aan enkele

vingers van de rechterhand vastgemaakt, of eenvoudig met die hand vastgehouden. Is de tol opgewonden, dan wordt hij niet in de rechterhand overgenomen, maar de linkerhand werpt den tol op den ander, en de rechterhand trekt het koord af.

Voor alle handelingen bij het tollen heeft men zijn woorden: voor „opzetten" zegt men in Rampi': *banoe*, in Bada' en Napoe: *motoenda*, bij de Koro-groep: *rabalo*. Voor het werpen van zijn tol op dien van den tegenstander: *moloeba* (Rampi'), *mepigi* (Napoe), *rapepanga* (Koro-groep). Voor het gelijktijdig uitgaan van twee strijdende tollen zegt men zoowel onder de West- als onder de Oost-toradjas: *sipoeli* (in Napoe: *hihimbela*).

De tijd voor het tollen.

De tijd, waarin men mag tollen, hangt in de in het binnenland gelegen distrikten steeds samen met den landbouw. In Rampi' begint men te tollen zoodra de sawahs worden gewied om ze opnieuw te gaan bewerken, en boschgrond wordt schoongemaakt om er een ladang aan te leggen. Hoe meer er getold wordt zegt men hier, hoe beter de rijst zal lukken. In het O. van dit landschap eindigt men met het spel, wanneer het gevelde hout op den akkergrond verbrand is, in 't W. als de rijst een voet hoog staat. Voor de sawahs eindigt het tollen bij het aanleggen der zaaibedden. Wanneer met tollen begonnen zal worden, houdt een oude man een korte toespraak, ongeveer van dezen inhoud: „Zet de tollen op, en opdat de rijst gelukke, zullen we ze (de tollen) leven toevoeren *(motinoewoe)* met een hoen". Bij het einde van het tolseizoen wordt een hoen geslacht, en met het bloed van dezen vogel worden de tollen bestreken, en dan weggeborgen.

Ook in Bada' en Besoa wordt pas na afloop van den oogst en het opbergen van de rijst getold. Vooral tijdens het vellen der boomen op den aan te leggen drogen akker wordt veel aan dit spel gedaan. Men verzekert,

dat het tollen moet dienen om den oogst te doen gelukken. De volksetymologie brengt den naam van den tol, *gahi'*, in verband met het Bada'sche woord *gahi* „vlug, snel". Men moet daarom veel tollen, opdat het gewas snel te voorschijn kome (J. Woensdregt, De landbouw bij de To Bada', T.K.B.G., 68. bl. 164).

Van de Koro-groep (met een paar uitzonderingen waarop ik straks zal wijzen) en van de Koelawi-groep heb ik opgeteekend, dat getold mag worden in den tijd tusschen den afloop van den oogst en het openen der nieuwe akkers. Vooral op het *mowoendja*, dat het best is weer te geven met „nieuwjaarsfeest", het begin van het nieuwe landbouwjaar, wordt druk getold. Wordt buiten den genoemden tijd getold, dan gelooft men, dat de rijst om de eene of andere reden zal mislukken, vooral door een muizenplaag.

De uitzonderingen welke ik op dezen regel vond, zijn Pili en Towoeloe, waar het tollen een aanvang neemt bij het oogsten en eindigt met het nieuwjaarsfeest, een regel die, zooals we straks zullen zien, bij het grootste deel der Oost-toradjas gevolgd wordt. Merkwaardig is dit verschil vooral voor Towoeloe. Dit is een dorp der To Tobakoe, evenals Siwongi, maar in deze laatste plaats houdt men zich ten opzichte van den tijd voor het tollen aan den algemeen bij de Koro-groep gevolgden regel.

In Napoe (Lore-groep) woont een mengelmoes van stammetjes, en hier werd mij telkens gezegd, dat tollen niet aan een bepaalden tijd gebonden is. Bepaald verboden is het tijdens het snijden van de rijst, maar voor dit verbod wordt een rationeele grond opgegeven: dan is er geen tijd voor tollen, want ieder heeft het druk. Daar echter het oogsten voornamelijk vrouwenwerk is, hebben de mannen dan juist weinig te doen, en vrouwen tollen niet. Getold wordt op alle feesten, waar veel menschen bijeenkomen. De jongens vermaken zich met dit spel, terwijl ze aan het weiden der buffels zijn. Dit laatste is vrij algemeen het geval, maar in den

ouden tijd was er van het weiden der buffels alleen sprake in den tijd, die verliep tusschen den oogst en het openen der nieuwe akkers. Dan moesten de buffels, die gedurende het overige deel van het jaar vrij rondliepen en verwilderden, weer tam gemaakt worden. Dat het verband tusschen tollen en den landbouw vroeger in Napoe sterk moet zijn geweest, wordt bewezen door de omstandigheid, dat ik op mijn vraag of het tollen nog eenig „nut" had, op drie plaatsen het antwoord ontving: „Het nut van tollen is, dat dit de rijstziel (*tanoeana pare*) rustig maakt, zoodat de oogst gelukt".

Bij een groot deel van de Sigi-groep en bij de geheele Kaili-groep mocht vóór de komst van het Gouvernement alleen getold worden gedurende den tijd, dat er gerouwd werd over den dood van een vorstelijk persoon. Maar er zijn aanwijzingen, die het waarschijnlijk maken, dat dit een uitvinding van later tijd is, evenals het heele vorstenwezen in deze streken van jonger datum is. Zoo geldt in Palolo, het stamland der To Sigi nog steeds de regel, dat alleen getold mag worden tusschen den oogst op de oude akkers, en den aanleg van de nieuwe velden. In Pakoeli, dat in den zak van de Paloevallei ligt, en waarvan de bewoners tot de Sigi-groep behooren, wordt ook getold in den tijd waarin voor een vorstelijk persoon wordt gerouwd. Maar als de rouw valt in den tijd, waarin de rijst staat te groeien, wordt er niet getold. In Sigi zelf en in Tawaili mag *ook* in den genoemden tijd getold worden, waar het elders bij de Kaili-groep eertijds verboden was. In Tawaili wordt deze tijd genoemd: *nosiwala lampo* „de rijststapels betollen". Tegenwoordig is het tollen bij de Kaili-groep een kinderspel zonder meer geworden, dat aan geen tijd gebonden is.

Wanneer we tenslotte den blik wenden naar dat deel van de Pakawa-groep waar men gewend is te tollen, dan zien we, dat ook hier de tijd voor tollen wordt opgegeven te zijn die tusschen den oogst en het

openen der nieuwe akkers. Terwijl de rijst aan het groeien is, is het tollen verboden. Een bijzondere toepassing van het verband tusschen tollen en landbouw vond ik in Kanggone (Pantoenoeasoe), een streek op het westelijk randgebergte van de Paloe-vallei. Hier wordt behalve rijst ook nog Colocasia verbouwd, en nu wordt hier getold in den tijd waarin de Colocasia gepoot wordt (2 maanden nadat de rijst geplant is) met het uitgesproken doel, dat de aanplant rijkelijk vrucht moge dragen. Daarom maakt men zijn tollen ook bijzonder groot, opdat ook de yamknollen groot zullen zijn.

Nog een andere bijzonderheid in verband met tollen vond ik te Tamodo in 't hartje van het Pakawa-gebied. Als men hier op de jacht gaat, richt men aan den rand van het bosch een offertafeltje (*banta*) op, waarop gelegd worden: een stuk kokosvleesch, een tol en een staf. Deze voorwerpen zijn bestemd voor Poeë Aja, Poeë Aja stelt men zich voor, gaat zich dan met den tol vermaken, en let niet meer op de boschvarkens zoodat deze een gemakkelijke buit voor den jager worden. Deze Poeë Aja woont in de sterren, zegt men en hij zorgt niet alleen voor het wild, maar hij houdt ook toezicht op de rijst.

De regels van het spel.

1. Wat de regels van het spel betreft, heeft men in de eerste plaats het spel van twee personen tegen elkaar. De een zet zijn tol op, en de ander werpt erop. Om den tegenstander te overwinnen moet degeen, die zijn tol geworpen heeft, niet alleen zijn tegenstander raken, maar zijn tol moet na de botsing langer blijven doordraaien, dan die van zijn tegenstander, wanneer hij hem al niet dadelijk heeft „dood" gegooid. Zijn aan deze voorwaarden voldaan, dan moet de tegenstander zijn tol weer opzetten, waar de ander op werpt. Dit blijft zoo voortgaan, totdat aan de pas genoemde voorwaarden niet voldaan is, wat ten gevolge heeft, dat de twee van plaats verwisselen.

2. Dit spel van twee kan door meerderen worden uitgevoerd. De spelers worden dan in twee partijen verdeeld: Stel dat tot de eene partij A, B en C behooren, en tot de andere D, E en F. De laatste drie zetten hun tollen op, en de eersten werpen den hunne op de andere: A op D, B op E en C op F. Raken ze allen, en blijven hun tollen het langst doordraaien, dan verandert er niets in de positie der spelers, en moeten D, E en F hun tollen weer opzetten. Maar nu gebeurt het, dat A en B raken en C zijn tegenstander mist. Dan moet B nog eens op F werpen; raakt hij dezen, en draait zijn tol het langst, dan heeft zijn partij het gewonnen, en verandert er niets. Mist B echter, dan mag A nog op F werpen om de eer van zijn partij te redden, maar mist ook hij, dan worden de rollen omgekeerd: A, B en C zetten hun tollen op, en D, E en F werpen op hen. Heeft alleen A zooeven zijn tegenstander geraakt, dan moet hij achtereenvolgens E en F ook raken, wil zijn partij de werpende blijven. Mist hij een van de twee, dan verwisselen de rollen.

In enkele plaatsen (zooals bijv. in Napoe) is de regel bij dit spel, dat één van de partij slechts zijn tegenstander behoeft te raken om zijn heele partij te laten winnen; maar dit is te beschouwen als een verwatering van den pas genoemden spelregel.

In Rampi' heet dit spel: *mompemomahi*, in Bada': *petoempa*.

3. Het pas genoemde spel wordt gewoonlijk na elken toer die door de werpenden gewonnen wordt, afgewisseld met het volgende: Gesteld D, E en F hebben het verloren. Dan legt een hunner een steen in een holte van den grond, zoodat er slechts weinig van den steen te zien is. Naar dit doel moeten A, B en C met hun tollen werpen op een afstand van ongeveer 2 meter. De tollen behoeven hierbij niet aan het draaien te worden gebracht. Raken A, B en C allen den steen dan blijven ze overwinnaars; mist echter één hunner dan wisselen de rollen in spel No. 2. In Bada heet dit

laten vallen van zijn tol op den steen: *meoenda*. Wordt als doelwit de tol van een der verliezende partij gebruikt, dan wordt hij juist goed zichtbaar op een aardhoopje gelegd, maar dan moeten de werpenden er ook op veel grooter afstand, bijv. 10 meter, op mikken. De tol die als doelwit gebruikt wordt, heet *bongkoea'*, het spel *mebongkoea'* (Bada'; van *bongkoe* „heuvel").

Dit spel komt ook in den volgenden vorm voor: alle leden van de verliezende partij leggen hun tollen op een rij op den grond neer, en daarheen werpen de anderen op grooten afstand hun tollen. Slechts één hunner behoeft te raken om zijn heele partij te laten winnen. In Napoe heet dit *ratobangka*. Heeft de partij, die op de liggende tollen geworpen heeft het gewonnen, dan moeten de verliezenden hun tollen opzetten, en werpen de anderen van zeer nabij erop zonder den tol opgewonden te hebben. Als slechts één der werpenden den tol van den tegenstander uit gooit, heeft de partij het gewonnen, en gaat men over tot het onder No. 2 beschreven spel.

4. Voor een ander spel wordt geen even getal spelers vereischt. De deelnemers zetten hun tol gelijktijdig op. Naar gelang van de volgorde, waarin de tollen uitgaan, krijgen de jongens nummers, stel van 1 tot 5. Hij wiens tol het eerst is uitgegaan, d. i. 1 zet zijn speeltuig op, 2 werpt er op; raakt hij, dan zet 2 zijn tol op om door 3 geworpen te worden; raakt ook hij, dan zet 3 zijn tol op voor 4, en ten slotte 4 voor 5. Als een der werpers mist, bijv. 2, dan wordt 1 no. 2, en deze zet zijn tol op voor 3; mist 3 ook, dan wordt 2 no. 3 en zet zijn tol weer op voor 4. Zoo voortgaande zou hij, die eerst 1 was in één toer 5 kunnen worden. Is 1 bijv. tot 3 opgeklommen, en heeft hij zijn tol voor 4 opgezet, waarna 4 hem raakt, dan blijft hij 3. Zij die oorspronkelijk 2 en 3 waren zijn intusschen 1 en 2 geworden. Bij dit spel komt het er alleen op aan den tol van den ander te raken; er wordt niet op gelet, welke van de twee tollen het langst blijft draaien na

de botsing. Vandaar dat dit spel in Rampi' *mantotoki* of *mamperoroedoe* „aantikken" of „aanroeren, langs iets strijken" heet. Is het rijtje der deelnemers afgewerkt, dan kan men òf doorgaan, òf opnieuw de tollen gelijktijdig opzetten om zoo mogelijk andere nummers te krijgen. Dit spel kent men in Rampi', Bada', Kaili.

5. Bij weer een ander spel zijn twee partijen, elk even sterk. De eene partij zet haar tollen op, en de andere werpt de hare op een tegenstander op een afstand van ongeveer 3 meter. Raakt één zijn tegenstander, dan heeft de heele partij het gewonnen. Dezelfde verliezende partij zet dan weer haar tollen op, maar nu moeten de anderen erop werpen op een afstand van ongeveer 6 meter. Raakt weer één hunner, dan werpen ze voor de derde maal naar de anderen, maar nu op een afstand van circa 9 meter. De vierde maal op 12 meter afstand. Hebben ze ook ditmaal geluk, dan leggen de winnenden hun tollen op een hoop op de streep, vanwaar ze geworpen hebben, en werpt de aangevallen partij haar tollen op den hoop op denzelfden afstand (12 meter). Raakt één hunner den hoop, dan worden zij de aanvallers, maar te beginnen op 12 meter afstand, dan op 9 m., dan op 6 m., dan op 3 m., en dan is het spel uit. Raakt geen hunner den hoop, dan blijven de aanvallers in hun rol: de aangevallenen zetten als tevoren hun tollen op, waarop de anderen mikken, terwijl de afstanden telkens kleiner worden (12, 9, 6, 3 meter.) Soms begint men in het laatste geval dadelijk weer van voren af aan: 3, 6, 9 en 12 meter.

Missen bij een toer alle werpenden, op welken afstand ze ook staan, dan worden de rollen verwisseld, en de werpenden moeten nu hun tollen opzetten, waarop de anderen mikken, eerst weer op 3 meter afstands, enz. In Rampi' draagt dit spel den naam van *mampenonioe*.

Alleen bij de Koro-groep, waar men, zooals we gezien hebben, een eigen manier van werpen heeft, is het tolspel achterlijk. Men kent hier niet anders, dan het spel van twee personen, wat onder 1 beschreven is.

Ook al spelen vele jongens bij elkaar, dan doen ze dit toch steeds paarsgewijs.

Met den tol tracht men het verloren speeltuig van een ander terug te vinden, als dit in gras en onkruid terecht is gekomen. Dan spreekt een der knapen zijn tol toe: „Zoek je makker"! Vervolgens zet hij hem op, en als de tol tot rust gekomen is, zoekt men in de richting, waarheen de punt wijst, waarop hij heeft gedraaid.

Met den tol wordt ook uitgemaakt, wie van twee twistende spelers gelijk heeft. Wanneer de aanvaller beweert, dat zijn tol den ander geraakt heeft, en de aangevallene dit ontkent, dan moet de eerste op grooten afstand zijn tol werpen naar het op den grond neergelegde speeltuig van zijn makker. Raakt hij hem, dan heeft hij gelijk, mist hij, dan ongelijk. Of de eerste zet zijn tol op, waarop door den tweede vlakbij met den zijne wordt geworpen, nadat hij het touw slechts éénmaal om zijn tol heeft gewikkeld. Werpt hij den tol uit, of blijft hij na de botsing langer doordraaien dan de ander, niettegenstaande de geringe vaart die hem is gegeven, dan heeft hij gelijk.

Alleen in Winoea in Napoe heb ik een geval gevonden, waarin tollen als godsoordeel worden gebruikt. Iemand had 's nachts zijn gevoeg onder een woning gedaan. De huiseigenaar beschuldigde een man dit gedaan te hebben, maar deze ontkende. Tenslotte ging men „erom tollen" op de in 1 beschreven wijze. De beschuldiger won het, en de ander moest een hoen als boete betalen. Men vertelde mij, dat dit wel meer gedaan wordt bij kleine geschillen. Dat deze gewoonte tot Winoea beperkt is, blijkt uit den naam, die voor dit orakel gebruikt wordt: *motowinoea* „doen als de menschen van Winoea".

De tol in de folklore.

In Bada' doet men het volgende verhaal: Er waren een vorst en een vorstin, die een zoon kregen, dien ze Lai mPodawa noemden. De jongen was nog niet

groot, toen zijn ouders kort na elkaar stierven. Over den dood van deze vorstelijke personen werd een groote rouw bedreven, en niemand mocht plant of boom omhakken. Maar Lai mPodawa was nog te jong om dit te begrijpen, en hij hoorde ook niet veel van de buitenwereld, want hij leefde alleen met zijn grootmoeder. Dus hakte hij een suikerrietstengel, en kauwde die. Toen de menschen van de stad hoorden wat de jongen had gedaan, grepen ze hem en verdronken hem in de rivier. Zijn lijk werd meegenomen door den stroom naar de overzijde van de groote zee; hier spoelde het aan bij een boschje, dat aan het strand groeide. Terwijl de doode daar zoo lag, kwam een vogel, *toei-toei oewai*; deze begoot het lijk met water en toen leefde de jongen weer.

Daar Lai mPodawa honger had, liep hij langs het strand om eten te zoeken. Toen kwam hij bij een *makoe*-boom (een soort djamboe, Eugenia aquea), die vol vruchten zat. Vlug klom hij erin. Terwijl hij aan het eten was, zag hij een varken met gouden hoeven aan de pooten over de zee loopende naderen; door de gouden hoeven ging het varken niet in het water onder. Op het strand gekomen begon het varken dadelijk de afgevallen vruchten te eten. Lai mPodawa zon op een middel om het dier te dooden om zich meester te kunnen maken van de gouden hoeven. Gelukkig had hij een angel bij zich, dien hij in zijn lendendoek had geborgen. Deze stak hij in een *makoe*-vrucht, en wierp deze het dier toe. Het varken at de vrucht en de angel bleef in zijn keel steken, zoodat het stierf. Toen ontdeed Lai mPodawa het dier van zijn gouden hoeven en stak ze aan zijn eigen voeten. Toen hij daarna probeerde op de zee te loopen, gelukte dit inderdaad.

Hij begon nu den oceaan over te steken in de richting vanwaar de stroom hem had afgedreven. Onderweg kwam hij een vaartuig tegen. De eigenaar riep hem aan, en wilde een zijner gouden hoeven koopen.

Lai mPodawa stond er één af in ruil voor de *piho mperao* en de *siga mperao*; dit zijn een zwaard waarmee hij den vijand alleen had te dreigen om hem te dooden, en een hoofddoek, die hetzelfde effekt had, als hij er mee zwaaide. Maar met die twee voorwerpen, kon hij ook dooden levend maken, wanneer hij ze begoot met water, waarin deze dingen gedompeld waren geweest.

Toen hij een eindweegs van het schip verwijderd was, draaide hij zich om en doodde de opvarenden met het zwaard. Hij ging naar het schip toe, wierp den eigenaar in zee, maar de andere opvarenden maakte hij levend, en dezen werden zijn slaven. Dit avontuur herhaalde zich nog eens. Eindelijk kwam hij met zijn schip aan de monding van de rivier, vanwaar hij was weggedreven. Hier vond hij een armzalig hutje, geheel overwoekerd met *paria*-ranken (Momordica Charantia). Daarin woonde zijn grootmoeder. Deze was overgelukkig haar kleinzoon weer bij zich te hebben, en ze vertelde, hoe de menschen van de stad haar al haar bezittingen hadden afgenomen, en haar huis hadden verbrand. Lai mPodawa's eerste werk was nu een nieuw huis voor zijn grootmoeder te tooveren.

Toen kwam de tijd van het ontginnen der akkers, en de menschen gingen tollen. Lai mPodawa vroeg zijn grootmoeder om den gouden tol zijns vaders met het gouden koord. Eerst wilde Grootje hem die voorwerpen niet geven, maar de kleinzoon vond ze zelf en nam ze den volgenden dag mee naar de stad. Hier speelde hij tegen de andere jongelieden. Men was jaloersch op zijn gouden tol, en allen deden hun best om den gouden tol met hun koperen, hoornen en houten tollen te doen splijten, maar de gouden tol week niet eens van zijn plaats als een ander speeltuig met kracht tegen hem werd aangeworpen.

Toen besloot men Lai mPodawa te dooden, maar deze bemerkte wat men van plan was. Hij liet zijn slaven 7 trossen rijpe, gele pinang halen; die liet hij om zijn

woning leggen, en zie, den volgenden morgen stonden daar heiningen in 7 rijen. Toen de vijand kwam, had deze een heelen dag noodig om de eerste heining door te breken, een tweeden voor de tweede, enz. Toen hij de zevende zou doorbreken, kwam Lai mPodawa uit zijn huis, en riep den vorst van de vijanden toe een eindje opzij te gaan. Toen deze dit gedaan had, doodde hij allen, op den vorst na, door met zijn wonderzwaard te dreigen. Hij vroeg den vorst, of deze ook gedood wilde worden, maar deze vroeg om genade, en beloofde, dat allen zijn slaven zouden worden, als hij ze weer levend wilde maken. Dit deed Lai mPodawa, en zoo werd hij vorst over allen. Hij huwde met de dochter van den vorst. (Zie voor trekken van dit verhaal bij de Poso-toradjas, „De Barée sprekende Toradjas" III, 435).

Hetzelfde thema wordt behandeld in een verhaal uit Besoa: Een zoon van een voornaam hoofd liet men de rivier afdrijven. Hij werd door een ander opgevischt, en verder opgevoed. Toen de jongen groot geworden was, vroeg hij waar het huis zijner ouders was. Zijn opvoeder zeide: Daar, in dat arenboschje.

De jongen begaf er zich heen, maar toen hij er gekomen was, zag hij dat zijn ouderlijk huis onbewoonbaar geworden was. Bij den voet van de trap vond hij echter een gouden tol, waarmee hij erg blij was.

Op zekeren dag liet de heer des lands rondzeggen: over zooveel nachten moeten alle jongelingen hier samenkomen om met elkaar te tollen; hij die het van de anderen wint, zal met mijn dochter trouwen.

De wees deed ook aan den wedstrijd mee, en het duurde niet lang, of hij had de tollen der anderen alle stuk gegooid.

De vorst liet nu den jongen bij zich komen, en vroeg hem naar zijn ouders. De jongen antwoordde, dat ze gestorven waren, en dat ze die en die waren. Toen zeide de vorst: Dat was mijn broeder, en daarom zult gij met mijn dochter trouwen, zooals ik beloofd heb.

In ditzelfde landschap (Besoa) trof ik ook een verhaal aan, dat iets vertelt van den oorsprong van den tol: In den ouden tijd waren er in Besoa slechts één man en één vrouw. Ze kregen een zoon, en toen deze groot was, zocht zijn vader naar iets, waarmee de jongen zou kunnen spelen. 's Nachts droomde hij dat iemand tot hem kwam. De droomer vroeg den vreemdeling: „Wat komt ge hier doen?" De ander antwoordde: „Ik weet dat ge in moeite verkeert door het zoeken naar een speeltuig voor uw zoon. Daarom kom ik je zeggen, ga morgen ochtend heel vroeg naar gindschen waringin, en haal er den gouden tol vandaan, met het gouden koord". Toen hij dit gezegd had, was de vreemdeling verdwenen.

Den volgenden morgen ging de vader naar den waringin en vond er inderdaad den tol. Toen leerde hij zijn zoon hoe hij ermee moest spelen. Het was de geest van den waringin die tot den droomer gekomen was.

Niet lang daarna kreeg het echtpaar weer een zoon, en toen sneed de vader een tol van hout voor hem, want een tweede gouden tol was er niet. Dus hebben de goden de menschen het tollen geleerd. Men vertelt dan ook, dat als de aardbewoners tollen, de hemellingen dit ook doen.

Op de vlakte van Napoe, vertelt men, stond vroeger een trap, die naar het hemelverblijf voerde. Aan den voet ervan waren eens enkele jongens aan het tollen, vlak bij een paar vrouwen, die bezig waren met rijststampen. De gouden tol van een der jongens trof een stampster, en deze verstopte het speeltuig in de plooien van haar rok. De jongen vroeg zijn tol terug, maar de vrouw wilde hem die niet geven. Toen werd de jongen zóó boos dat hij de trap omver schopte, zoodat deze naar beneden stortte en in een berg veranderde, de Tamoengkoe Molo.

Nog een verhaal in de Berglandschappen vertelt van 7 broers, die niets deden dan tollen, terwijl de ouders hard werkten op den akker. Hierover werd de moeder

boos, en ze deed in de etensmandjes der jongens niets dan tollen en toltouwen, in plaats van rijst. Toen de jongens honger kregen wilden ze gaan eten, maar vonden niets dan tollen en touwen. Toen werden ze verdrietig, en ze besloten iets anders te worden. Een werd de donder, de anderen werden regen, bliksem, regenboog, aardbeving, water, regenstorm (J. Woensdregt, Mythen en Sagen der Bergtoradjas, Verh. Kon. Bat. Gen. v. K. en W., dl. 55, derde stuk, 59).

In een Rampi'sch verhaal wordt verteld van een man, die twee vrouwen heeft. De zoon van de eene vrouw gaat tollen met de kinderen van de andere. De jongen gooit de tollen der anderen aan gruis. Toen de anderen hun tollen op den zijne wierpen, ging deze niet eens opzij. Maar eens vloog zijn tol naar een oude naaister, die hem wegnam. Ze verborg het speeltuig, en toen de eigenaar erom vroeg, gaf ze het ding niet. Hij vond hem echter in haar mand. De man van Lowa volgde den jongen en kwam zoo bij zijn eerste vrouw, met wie hij weer trouwde. Dit is een verwarde en gebrekkige weergave van het verhaal van de valsche en de echte vorstin (Rampi'sche verhalen door J. Woensdregt, Tijdsch. K. B. G. v. K. en W., 59, 286 en volg.).

In Rampi' bestaat nog een verhaal van twee jongens die tollen. Ook deze vertelling speelt in Lowa, het stamdorp der To i Rampi'. Van het oogenblik af, dat de zon opkwam, tolden ze maar met hun gouden tollen, totdat hun moeder hen zeide eerst op den akker te gaan werken, en daarna zouden ze pas eten krijgen. Ze gingen naar den akker. Vandaar teruggekeerd vonden ze hun rijst in een van biezen gevlochten zakje, en hun tollen waren erbij gedaan bijwijze van toespijs. Toen werden de jongens boos, en ze besloten weg te gaan. Ze zetten hun tollen op, en in de richting waarheen deze draaiende gingen, volgden de jongens. Het verhaal is nog veel langer; tal van trekken erin bewijzen, dat we hier met een zonnemythe te doen hebben. Voor ons doel is het bovenstaande genoeg.

In Napoe vond ik ditzelfde verhaal met een nog meer uitgesproken karakter van zonnemythe. Als de beide jongens van huis gaan, zetten ze voortdurend hun tollen op, en in de richting, waarin de tollen gaan, volgen zij. Nadat ze dit drie maanden hadden volgehouden, waren ze zóó moe, dat ze besloten om beurten te gaan slapen, ieder drie maanden.

Toen de oudste geslapen had, legde ook de jongste zich neer. Nadat deze twee maanden geslapen had, kwam Manoe mbara, een reuzevogel die menschen eet. De oudste wekte den jongste, maar deze was niet wakker te krijgen. Toen greep de vogel den oudste, en bracht hem naar een stad. Daar ging hij in een boom zitten, en van dat oogenblik maakte de oudste gebruik om naar de stad te vluchten, waar hij in 't huis van een oude vrouw werd opgenomen.

Toen de jongste na een maand wakker was geworden, volgde hij het spoor van zijn broeder, want deze had telkens een kleedingstuk laten vallen. In de stad gekomen, had de vorst juist een wedstrijd in het tollen uitgeschreven: degeen, die daarbij zou overwinnen, zou met zijn dochter trouwen. De beide broers deden aan den wedstrijd mee, en overwonnen al de andere deelnemers, wat nog wonderlijker was, omdat zij een ei als tol gebruikten, dat niet stuk ging.

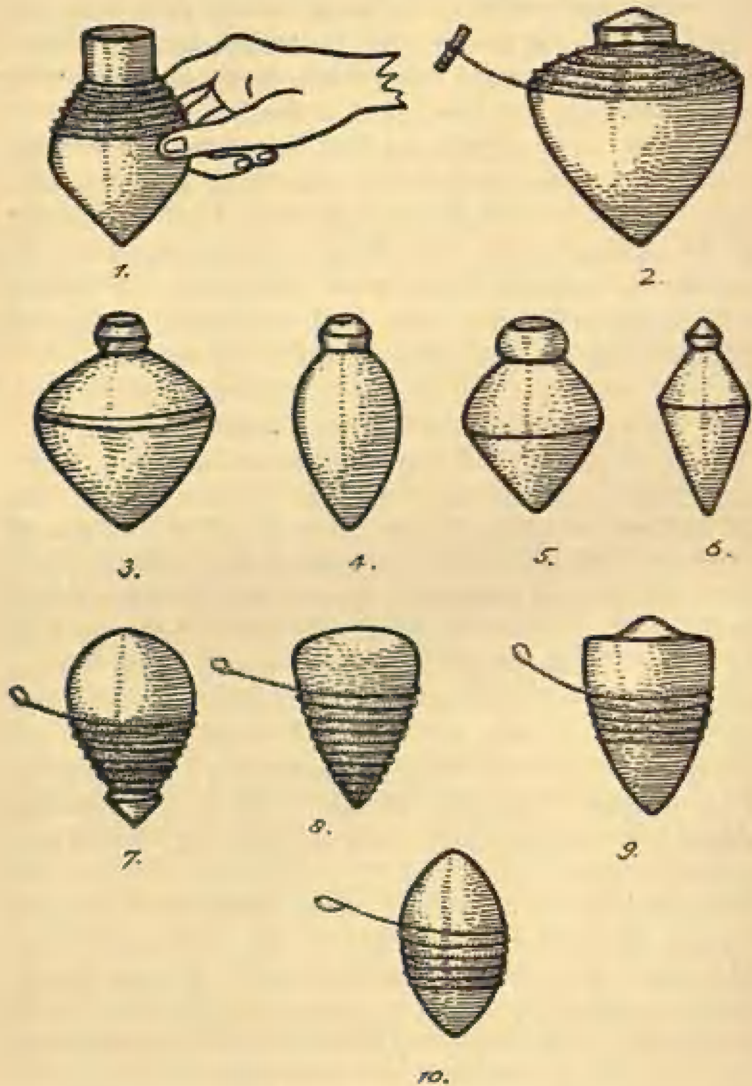
Tenslotte liet de vorst de spelers hun tollen om het verst werpen: wie het hierbij won, zou de prinses krijgen. De beide broers wonnen het, en nu trouwde de oudste met de prinses.

Hun vader en moeder waren intusschen arm geworden. Ze volgden het spoor van hun zoons, kenbaar aan de indrukken hunner tollen in den grond, en zoo kwamen ze weer bij hen terug.

De Zuid-Toradjagroep.

Over het tollen bij de Zuid-toradjas is nog weinig in druk verschenen; slechts een opmerking erover in mijn opstel „De Toradjas van de Sa'dan-, Masoepoe-

Tollen van de Zuid-Toradjagroep.
(naar schetsen van de berichtgevers).



Mamasa, 1, 2, 3. Rongkong, 4, 5.
Rante Pao, 6. Bosso (Walenrang), 7, 8, 9, 10.

en Mamasa-rivieren" (T. Kon. Bat. Gen. dl. 63, bl. 353). Op mijne tochten in dit gebied heb ik een en ander omtrent dit spel bijeenverzameld. Ds. A. Bikker van Mamasa is zoo vriendelijk geweest mij door een aantal zijner inheemsche onderwijzers uit zeven dorpen te doen inlichten. Dezen zelfden dienst hebben de heeren H. J. van Weerden en Dr. H. van der Veen mij bewezen, de eerste voor Rongkong en Pada-Seko, de tweede voor de Sa'dan-toradjas.

Spelers en naam van den tol.

In het heele gebied der Zuid-toradjas wordt met den priktol gespeeld. Het zijn alleen jongens die dit spel beoefenen, en ze zijn er groote liefhebbers van. Overal heet dit speeltuig *gasing*; tollen is *ma'gasing*; alleen in Taboelahan (Mamasa) zegt men *kasing*.

De tol.

De vormen van den priktol, die in dit gebied gevonden worden, blijken uit de bijgevoegde afbeeldingen. Ze worden van verschillende harde en taaie houtsoorten gesneden, zooals *Djamboe, kajoe maetang, kajoe kallang*, naaldboomen, koffieboomen, lemonboomen, *oeroe, oerio.*

Naast den priktol vinden we ook hier het handtolletje, dat in het Mamasasche veelal *poni-poni* heet, maar in een ander deel van die streek en in het Sa'dangebied den naam draagt van *kalassiri, kaloessere*, of *kaloesiri.* Ook hier zijn het weer de eikels van den Quercus Celebica (*palli*), die daarvoor het meest worden aangewend. Het spilletje wordt alleen in het platte bovenvlak gestoken, en dit wordt tusschen de handen aan het draaien gebracht; de vrucht draait dus op haar eigen punt. Men gebruikt voor dit speeltuig ook wel een stuk kokosdop, de schaal van de kalebas (*lahoe*), een plankje, waaraan een ronden vorm is gegeven, de ronde platte vruchten van de *bambaloe*; ook door djamboe-vruchten wordt een stokje gestoken om

ermee te tollen. Kleine jongens en meisjes vermaken zich met dit spel. Eenige kinderen brengen hun tolletjes tegelijk aan het draaien; dit heet *sipetaho.* Dit spel is niet aan eenigen tijd gebonden, maar men ziet het natuurlijk het meest doen, als de boomen hun eikels laten vallen.

Het tolkoord en het opzetten van den tol.

Het toltouw wordt gedraaid van de binnenbast van den *soesoean* en den *soeka* (Gnetum gnemon); ook wel van wilde ananas-vezels. Het is evenals elders aan het eene eind dikker dan aan het andere. Nadat het om den tol is gewikkeld (van zich afdraaiende), wordt het dikke eind om den wijs- of middelvinger vastgemaakt, of het wordt tusschen pink en ringvinger geklemd, waar een bamboetje, dat aan het eind bevestigd is, het losschieten verhinderd. De opgewonden tol wordt nu eens met duim, wijs- en middelvinger vastgehouden (als men den tol opzet), dan weer in de volle hand genomen (als men hem werpt). Het werpen van een tol heeft in schuine richting van boven naar beneden plaats.

De tollen van Bosso (Walenrang), op de figuur no. 7, 8, 9, 10 worden op verschillende manier opgezet. Bij 7 beweegt de arm zich van onder naar boven, waarna het touw naar achter getrokken wordt. Werpt men met 7 op een anderen tol, dan beweegt de arm zich in schuine richting van boven naar beneden. Bij 8 wordt de arm eerst ver naar achter geslingerd tot de hand op de hoogte van den schouder is, dan naar voren gebracht en snel teruggetrokken, terwijl de tol losgelaten wordt. Op dezelfde wijze wordt met dezen tolgeworpen. Bij 9 en 10 wordt de arm met den tol naar rechts geworpen, en het touw naar links weggehaald, waarbij ook het lichaam zich een halven slag naar links omwendt.

De tijd voor het tollen.

De tijd, waarin getold wordt, is voor het heele gebied der Zuid-toradjas dezelfde: men begint ermee na afloop

van den oogst, en men houdt ermee op, als men voor het aanleggen (voor droge velden *toema'ba*, d.i. het hakken van het onderhout op een boschland) van de nieuwe akkers aan de geesten (*deata*, *dewata*) te eten geeft om zich hun hulp voor het nieuwe seizoen te verzekeren.

Het spel is vooral streng verboden in den tijd dat de rijst vruchtzet. Doet een jongen het dan toch, dan moet een hoen aan de geesten worden geofferd, anders zouden muizen de rijst eten (Rante Pao). Ook als er een doode is, mag niet getold worden, want door dit spel worden booze geesten aangelokt. In huis mag nooit getold worden; daardoor zouden de bewoners aan duizeligheid gaan lijden (Bosso).

Bij de To Raa van Masamba belooft men wel bij den aanvang van het sawahwerk aan de geesten om tijdens het oogstfeest veel te laten tollen, wanneer de rijst goed gelukken mag. Het een staat met het ander in verband: wanneer er veel rijst is, kan een groot feest worden gegeven, waarop veel gasten komen, die zich dan met tollen vermaken.

Een direkt verband tusschen tollen en het gelukken van de rijst schijnt niet meer gevoeld te worden. Tegenwoordig meent men, dat in den tijd tusschen het afsluiten van het oude en het openen van het nieuwe rijstjaar getold wordt, omdat het dan de droge moesson (*alloan*) is. In het distrikt Oraboea (Mamasa) begint men met tollen, wanneer de gesneden rijstbossen op de droogplaats in stapels (*denak-denak*) op elkaar worden gezet. Want zegt men, zoo'n stapel rijst heeft den vorm van een tol. Een groote rijststapel heet *lampe'*, en nu heet het spel, waarbij de een met zijn tol dien van een ander tracht uit te gooien: *silampe'*. Of deze twee woorden werkelijk identiek zijn, kan ik niet zeggen.

De regels van het spel.

Van het bij de West-toradjagroep onder no. 1 genoemde spel kent de Zuid-toradja twee manieren. De eene heet *molamba'*: hierbij staat degeen, die werpt,

op grooten afstand (soms tot 10 meter) van den draaienden tol van den tegenstander, en is er dus geen sprake van „doodgooien" van den vijand. Dit is wel het geval bij de andere manier, het *sitende*; daarbij staat degeen die werpt vlak bij den draaienden tol, zoodat de geworpen tol met groote kracht op den ander neerkomt. Lukt het niet hem uit te gooien, dan wordt afgewacht welke van de beide draaiende tollen het eerst uitgaat. Dit heet *dipasitende*. Bij de eerste manier is dit regel, tenzij degeen die werpt, den anderen tol niet raakt, waardoor hij het al dadelijk verloren heeft.

Het bij de West-toradjagroep onder no. 2 genoemde spel heet hier *mangali*: A werpt op C, B op D; treft geen der twee het doel, dan heeft de partij A-B het verloren, en moeten zij hun tollen opzetten voor C-D. Treft A, maar mist B, dan moet A nog eens op D werpen; treft hij hem, dan heeft zijn partij het gewonnen; mist hij, dan heeft zij het verloren. Zoo ook als A mist, maar B treft, dan moet B nog eens op C werpen.

Ditzelfde geldt ook voor grootere partijen. Soms spelen 10 tegen 10. Voor hen die missen, werpen zij die geraakt hebben nog eens op de tegenpartij. Missen zij dan ook, dan heeft de heele partij het verloren. Een berichtgever van Rante Pao zegt echter, dat het voldoende is, wanneer één den tegenstander raakt om de heele partij tot winnaar te maken.

In sommige streken wordt hierbij deze regel gevolgd: Als de eerste (A) mist, maar de tweede (B) raakt zijn tegenstander, dan heeft B ook A levend gemaakt, en er behoeft niet overgeworpen te worden. Heeft A (de eerste) getroffen, maar heeft B (de tweede) gemist, dan moet A nogeens werpen om B levend te maken.

Het verwisselen van plaats der partijen, zoodat de aanvallers de aangevallenen worden, heet *sibaka'* of *sikararrangi*.

Het afwisselen van het opzetten van de tollen met het neerleggen ervan (bij de West-toradjas no. 3) ken-

nen de Zuid-toradjas ook. De eene partij legt de tollen op den grond, op een rij, dan wel op een hoop. De andere partij werpt erop. De tollen die bij den eersten toer geraakt worden, worden weggenomen, en men werpt verder op de overgeblevene. Wordt bij een toer geen enkele tol van de tegenpartij getroffen, dan heeft de werpende partij het verloren. Elders, zooals in Bosso wordt dezelfde regel gevolgd als voor het *mangali* (zie boven).

Het gelijktijdig opzetten der tollen om te zien in welke volgorde ze ophouden met draaien, komt onder de Zuid-toradjas ook voor. Dit gaat in Bosso op de volgende manier toe: Twee even sterke partijen staan tegenover elkaar, stel elk van twee spelers. Eerst zet een partij A zijn tol op gelijktijdig met een van partij B. Stel dat die van A het langst blijft draaien. Daarna zet de tweede van partij A zijn tol op tegen den tweede van partij B. Als in dit geval A het wint, dan begint partij A met werpen. Blijft in het tweede geval de tol van B het langst draaien, dan moet de A die bij den eersten toer gewonnen heeft, tegen den winner van B tollen. De partij van hem die het hierbij wint mag beginnen met werpen.

Met den tol no. 8 in Bosso wordt op een bijzondere manier gespeeld. Hierbij wordt een cirkel op den grond getrokken, en daarin zetten de deelnemers aan het spel (stel vier) hun tollen op. De eigenaar van den tol, die op of het dichtst bij den cirkelomtrek draait, heeft het gewonnen. De drie anderen leggen hun tollen in den kring, en de winnaar meet het tolkoord uit op den grond vanaf het middelpunt van den cirkel. Dáár gaat hij staan, en werpt zijn speeltuig op de 3 in den cirkel liggende tollen. Wanneer hij geen raakt, maar zijn tol is toch in den cirkel terecht gekomen (heeft er met zijn taats een gat in gemaakt), dan mag hij door blijven werpen; maar is zijn tol buiten den cirkel terecht gekomen, dan legt hij hem in den kring en de anderen werpen op hem. Iedere tol, die door

den werper buiten den cirkel wordt getikt, mag meedoen om op de andere nog liggende tollen te werpen. Wanneer de tol van den werper binnen den cirkel blijft draaien, schieten allen erop toe; krijgt de eigenaar hem te pakken, dan mag hij doorgaan met gooien; maar grijpt een der anderen hem, dan wordt de tol in den cirkel gelegd, en degeen die hem gegrepen heeft, mag zijn eigen tol uit den kring nemen en als aanvaller optreden. Blijft de tol buiten den cirkel draaien, dan mag een ander dien nemen, echter niet met de hand, maar door er zijn tolkoord in een lus om heen te leggen, den tol daarmee in de hoogte te rukken, en hem in de hand op te vangen. Lukt hem dit, dan mag hij den tol van den werper in den kring leggen in de plaats van zijn eigen speeltuig.

Van Oraboea wordt een spel vermeld, waarbij twee kleine tollen tegen één grooten spelen. Als de groote tol is opgezet, werpen de eigenaars der kleine tollen hun speeltuig vlak achter elkaar op den grooten. Raken beide den groote, en blijft één der kleine tollen langer draaien dan den groote, dan hebben de kleine het gewonnen, en mogen ze weer op den groote werpen. Is dit niet het geval, dan moeten de kleine opgezet worden, en is de groote verplicht beide uit te gooien. Lukt dit niet, dan worden de rollen weer verwisseld.

De tol in de folklore.

Ik heb slechts één verhaal gevonden, waarin sprake is van een tol, namelijk het verhaal van Polopadang, den hemelling, van wie de menschen in alle landschappen van Rante Pao heeten af te stammen. Deze Polopadang had een zoon, die Paeroeran heette. Eens speelde deze met een gouden tol, die door zijn moeder was meegebracht, toen zij uit den hemel op de aarde kwam. Door een onvoorzichtige beweging van den jongeling trof de tol de knie van Polopadang, die hierover verstoord eenige leelijke woorden uitte. De moeder was over de uitlating van haar echtgenoot zóó ontstemd,

dat ze met haar zoon naar den hemel terugkeerde. Hierover was Polopadang weer zóó bedroefd, dat hij besloot zijne geliefden te gaan zoeken. Na allerlei wederwaardigheden kwam hij in den hemel aan, en vond daar zijn vrouw en zijn zoon. Den laatste bracht hij naar de aarde terug, en van dezen stammen zoowel de Poeangs of heeren als het volk af (A.C. Kruyt en J. Kruyt. Een reis onder de Toradjas van Sa'dan en Mamasa, Celebes, T. K. Aardr. Gen. 2e serie, dl. 39, 1922, bl. 712.

Pada-Seko.

Pada-Seko is een klein landschap, dat gelegen is tusschen het woongebied van de Zuid-toradja- en dat van de West-toradjagroep. De bewoners van dit land behooren niet tot het volk der Toradjas. De priktol heet hier *kasi.* Hij is hier algemeen bekend. Men speelt ermee, nadat de rijst is opgeschuurd tot op den tijd, dat de nieuwe velden worden aangelegd.

Over de regels van het spel behoef ik niet uit te weiden, daar deze overeenkomen met hetgeen daarover gezegd is van de West- en de Zuid-toradjas.

De Oost-Toradjagroep.

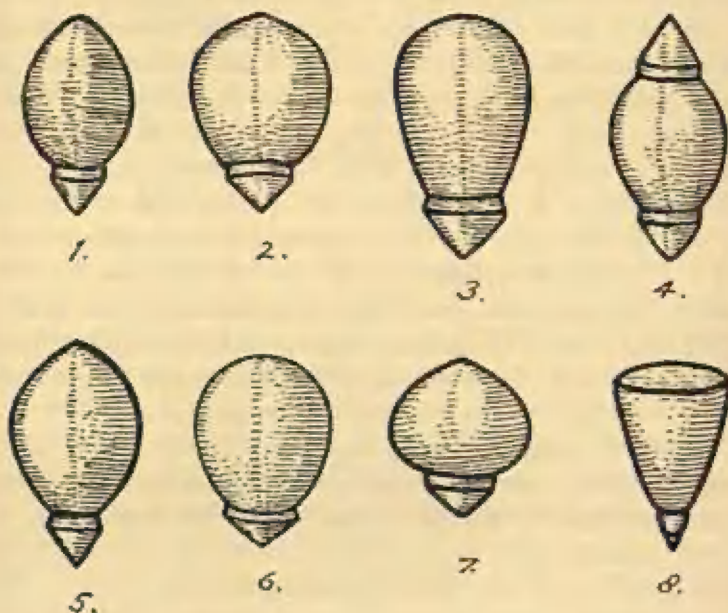
Spelers en naam van den tol.

Bij alle afdeelingen van de Oost-toradjagroep wordt veel met den priktol gespeeld. In 1912 schreef ik daarover reeds in „De Bare'e sprekende Toradja's", II, 389: „Het tollen, *mogantji,* is zeker wel het meest geliefde spel bij de Toradja's. Niet alleen kinderen en jongelingen spelen dit spel, maar ook ouden van dagen ziet men met veel hartstocht meedoen; en wanneer zij zich bepalen tot toekijken, leven zij het heele spel toch mee; bij een overwinning juichen ze mede, een misworp ontlokt ook hun een uitroep van spijt". De gewijzigde levensomstandigheden na de komst van het Gouvernement hebben hierin verandering

gebracht, en tegenwoordig ziet men zelden anderen dan jongens tollen.

De priktol heet bij de Poso- en de Poe'oe mbototoradjas *gantji* bij de To Wana *kasi.*

Tollen van de Oost-Toradjagroep.



Poso: 1.2. (naar Kaudern). Onda'e: 3.4. (gantjihtorio-rio).
To Wana: 5. kasi oewi of kasi ladjo. 6. Kasi goera'oe. 7. kasi bala of tambala.
8. Poso, gantji gola.

De tol.

Wat van de West-Toradjagroep is gezegd ten opzichte van den vingertol, geldt ook van de Oosttoradja's. De vingertol wordt hier uitsluitend gemaakt van de eikels van den *ipoli* (Quercus Celebica). Het tolletje zelf wordt ook *ipoli* genoemd; het gebruik dat van de eikels wordt gemaakt, heeft zijn invloed op den boom doen gelden, zoodat het hout ervan niet

voor huisbouw gebruikt wordt: In een huis, waarbij dit hout is aangewend, zouden vele menschen *mate ipoli* „sterven als een vingertolletje".

Onder de tollen bij de Oost-toradjagroep treft men niet zooveel verschil in vorm aan als bij de West-toradjas het geval is. De tollen hebben alle denzelfden grondvorm, maar de een is slanker dan de ander. Daarom onderscheidt men ze in drie soorten: *gantji landjo nandjo* of *nanggo* (To Wana: *kasi ladjo*, of *kasi oewi* „tol als een oebi-knol"), een slanke tol, waarvan het onderdeel, waarop hij draait, langer is dan bij andere tollen; *gantji woengkaeo* „dagelijksche of gewone tol", die bij de To Wana *kasi goera'oe* „tol als een ei" heet; en *gantji boeroe* „korte, dikke tol", bij de To Wana *kasi bala* of *tambala*, plat en breed. De slanke tollen zijn gemiddeld 10 tot 12 cM hoog met een diameter van 5 tot 6 cM, terwijl de korte dikke gewoonlijk maar weinig hooger dan breed zijn (gemiddeld 8 en 7 cM).

Een der tollen (No. 8) doet sterk denken aan den vrouwelijken tol van Java: een kegel met een zwak gebogen bovenvlak. Men noemt hem gewoonlijk *gantji gola* „suiker-tol", omdat het bovenvlak even zwak gebogen is, als dat van de stukken bruine suiker, die uit arensap wordt gestookt. Nu is het stoken van suiker een industrie van den jongeren tijd; de naam *gantji gola* kan echter wel aan deze soort tol gegeven zijn, terwijl de tol zelf al lang bestond.

Bij de To Onda'e en de To Poe'oe mboto wordt nog een tol aangetroffen, waarvan het bovendeel gelijk is aan het onderdeel (No. 4). Zoo'n tol ziet er uit, alsof twee gewone tollen met het bovendeel in elkaar geschoven zijn. We hebben zoo'n tol ook op Java aangetroffen (no. 6 van de Java-tollen). Hij wordt weinig, zoo ooit (ik heb er nimmer mee zien spelen) voor het tolspel gebruikt; ze worden gemaakt voor de Torio-rio, en daarom dragen ze ook den naam van *gantji ntorio-rio*. Torio-rio zijn boschgeesten, die op de wilde zwijnen

passen. Wanneer deze dieren de akkers binnendringen, zijn het de Torio-rio, zegt men, die ze langs scherpe bamboes, springlansen en vallen brengen, zoodat die hen niet treffen. Dan hangt men op een plek, waar de dieren zijn binnengedrongen een tol van den beschreven vorm, die met gele en witte strepen versierd is. Wanneer dan de varkens met hun geleiders komen, gaan de laatsten zich met den mooien tol vermaken; hierdoor denken ze niet aan hun beesten, die nu in de aangebrachte vallen en scherpe bamboes loopen We zijn een dergelijk gebruik van den tol al tegengekomen bij de To Pakawa van de Westtoradjagroep. Bij de genoemde stammen wordt dit tol-offer alleen bij de akkers gebracht. Gaat men op jacht, dan doet men het niet.

Bij de Oost-toradjagroep treft men meestal tollen aan van ebbenhout *(toë)*. Maar ze worden ook gemaakt van andere taaie en harde houtsoorten, zooals in het Pososche van *mesili, timora, sawadjane* (een soort naaldboom), *malapare, baboeno* (lansat), *lentoeroe, simpoedjoe, jora ntjilo* (kernhout van den damarboom), en *kopi* (koffie). De To Wana noemen de houtsoorten: *mesili, langko, mpana* en ebbenhout.

In Onda'e zijn ook enkele tollen van koper, die door To Mori zijn gegoten. Hiermede wordt echter niet gespeeld.

Het tolkoord en het opzetten van den tol.

Het touw wordt van de binnenbast van verschillende boomen gedraaid: *soeka* (Gnetum gnemon), *mamboe, ambo* (Broussonetia papyrifera), *bono en loei* (ficus-soorten); bij de To Wana worden nog genoemd: *bentonoe* en *ngilo*. Ook bij deze groep is het touw aan het eene einde dikker dan aan het andere. Het dikke eind wordt aan wijs- of middelvinger vastgemaakt. Is het touw te lang voor den tol, dan wordt een deel ervan om den pols gewikkeld. Dan windt men het touw over de uitgestrekte vingers van de rechterhand,

en van hier op den tol. Veel jongens houden bij het opwinden den tol met de punt naar boven gekeerd, en winden dan van rechts naar links. Als de tol dwars gehouden wordt bij het opwinden (van zich af), dan noemen de To Wana dit *lewe ntadoja*; dit is geen gewone taal, maar beteekent overgezet: *wewe woli* „omgekeerd opwinden". Wat de eigenlijke zin van deze uitdrukking is, weet men niet te verklaren.

De opgewonden tol wordt met de vingers (duim, wijsvinger en middelvinger) vastgehouden. Het opzetten en werpen gebeurt op dezelfde wijze, als dit van de West-toradjagroep beschreven is.

De vaste toltermen zijn: *toro* „zet op"; *balo* „werp" (den tol op dien van den tegenstander); *mompateali* of *mompateani*, den tol van den tegenstander doodgooien; *mombeoela*, de tollen blijven doordraaien na de botsing; *sipoeli*, tegelijk doodgaan van beide tollen.

De tijd van tollen.

Bij de Poso-toradjas begint men te tollen, zoodra men begonnen is met het snijden van de rijst, en men eindigt ermee na afloop van het oogstfeest. In Onda'e begint men al eerder. Wanneer de aren zijn uitgeloopen wordt een feestje gegeven, dat *mampekaa* „volledig maken" (nl. de vrucht van de rijst), of *mangkoni ri tongonja* „in 't midden (van den akker) eten". Deze plechtigheid heeft ten doel om de korrel in de aar te brengen; daartoe geeft een oude van dagen de aren te eten. Na deze plechtigheid mag er worden getold. Enkele dagen na het vieren van het oogstfeest *(mopadoengkoe)*, heeft er nog een maaltijd plaats, die *molôresi* heet; daarbij worden spijzen bereid, die aan de leidster van den oogst en hare gezellen gedurende het snijden van de rijst verboden waren. Door deze spijzen nu weer door haar te laten eten, wordt haar weg tot het gewone leven weer glad *(malore)* gemaakt.

Bij den Poe'oe mboto-stam geldt dezelfde regel als bij de West-toradjagroep: het tollen begint na afloop

van den oogst tot op den tijd, dat de nieuwe akkers gereed gemaakt worden of zijn. Bij de To Wana komen beide regels voor. Bij de afdeeling der To Boerangasi wordt de regel der Posoërs gevolgd, terwijl de To Pasangke hierin de gewoonte van Poe'oe mboto volgen. Wanneer in dien tijd een doode is, wordt het tollen voor een dag gestaakt, terwijl de naaste verwanten van den overledene aan het spel niet mogen deelnemen, voordat de rouwtijd verstreken is.

Bij alle afdeelingen van deze groep heerschte eertijds de overtuiging, dat de rijstoogst zou mislukken, wanneer buiten den vastgestelden tijd getold werd. Het tegenwoordig levende geslacht weet hier weinig meer van, maar toch blijft men zich met dit spel aan den gestelden tijd vasthouden.

Ik herinner mij uit den ouden tijd het volgende voorval: Ik zat eens met een Hoofd te praten, toen een jongen, wien het wachten blijkbaar te machtig werd (er moesten nog twee weken verloopen, eer de tijd voor het tollen zou zijn aangebroken) zijn tol in onze nabijheid opzette. Het Hoofd riep den jongen toe: „Laat mij je tol eens zien!" De jongen bracht zijn speeltuig; het Hoofd trok zijn kapmes, en hakte den tol in stukken, terwijl hij zeide: „Wil je onze rijst doen mislukken!"

De regels van het spel.

In „De Bare'e sprekende Toradja's" is bij het tollen alleen het meest voorkomende ensemble-spel genoemd, dat voor de West-toradjagroep beschreven is onder No. 2. Bij de To Wana heet dit *mokasi* „tollen". Het tollen van twee jongens tegen mekaar, onder No. 1 genoemd bij de West-toradjas, heet bij de Poso-toradjas *mombetabe;* bij de To Wana *makola.* No. 3 van de West-toradjasche spelen komt alleen voor in den vorm, dat alle leden van de eene partij hun tollen op een rij op den grond neerleggen, waarop dan door de leden van de andere partij wordt geworpen. Dit heet bij de Poso-toradjas *mooenda,* bij de To Wana *molaso.*

Het vijfde spel draagt bij de Poso-toradjas den naam van *monggoea*, bij de To Wana *montjoma*. Er is alleen dit kleine verschil, dat bij de Poso-toradjas de speler telkens een sprong doet, nadat hij zijn tegenstander heeft getroffen, zoowel wanneer hij zich van hem verwijdert, als wanneer hij hem nadert. Heeft hij een toer heengaande en terugkomende met succes volbracht, dan heet dit *pôepoesi*; dit woord beteekent bij de To Wana „klaar, afgedaan", waarvoor de Posoër in het dagelijksche leven *poeramo* zegt. Bij de Posoërs is *pôepoesi* alleen als tolterm bekend. Men zegt, dat de jongen, die deze toer heen en weer niet volbrengt, dus niet *pôepoesi* is, later aan gewrichtsrheumatiek zal gaan lijden.

Bij dit spel wordt aanteekening gehouden van het aantal punten, dat elke partij behaalt. Telkenmale als de eene partij wint, wordt een knoop in een touw gelegd; het eene eind van het koord geeft de punten van de eene partij, het andere einde houdt de knoopen van de tegenpartij. Of men gebruikt er een varentak voor, waarvan telkens een blaadje wordt afgeknepen; rechts voor de eene, links voor de andere partij. Dit bijhouden van de verkregen punten heet in Poe'oe mboto *bandoni*.

Het vierde spel van de West-toradjas kent men bij de Oost-toradjas ook, maar het wordt niet veel gedaan. Het gelijktijdig opzetten der tollen heet bij de To Wana *mamomia*. Hij wiens tol het langst draait, heet hier *ngenge* „volhardend, doorzettend"; de anderen heeten *kaka* „tusschenruimte", dus degenen, die op elkaar volgen.

Alle wijzen van orakelen met den tol, welke voor de West-toradjas beschreven zijn, vinden ook bij hun oostelijke buren toepassing; alleen wordt de tol nimmer gebruikt om de schuld van iemand vast te stellen buiten de tolaangelegenheden. Trachten een draaienden tol van vlakbij met zijn tol dood te gooien, heet *meloemba*. Een tol van dichtbij bewerpen heet *memosoe*, van *mosoe* „dichtbij".

Is er onder het spelen twist ontstaan, dan legt de aanklager zijn tol neer, en de aangeklaagde moet daarop werpen, zooals reeds beschreven is. De tol die in zoo'n geval wordt neergelegd, draagt in Poe'oe mboto den naam van *lanoa*.

Voor heel Midden-Celebes geldt het voorschrift, dat na zonsondergang niet getold mag worden. Dan komen geesten van afgestorvenen over de aarde dwalen, en licht zou een hunner door een tol getroffen worden; de beleedigde geest zou den onverlaat dan ziek maken. Meermalen kan men bij het vallen van de duisternis moeders uit hun huizen de tollende kinderen hooren toeroepen: „Komt boven, jullie zult een geest in 't oog treffen".

De tol in de folklore.

In de verzameling volksverhalen der Poso-toradjas, die Dr. N. Adriani in het derde deel van „De Bare'e sprekende Toradjas" heeft opgenomen, geeft hij op bl. 433 en 434 twee verhalen over Mogantji-gantji „die maar steeds tolt", verhalen, die velen kennen. In het eerste zijn het twee broertjes, Mondoloe-ndoloe „die aldoor liedjes zingt", en Mogantji-gantji, die door hun ouders aan hun lot worden overgelaten. De oudste jongen voedt dan den jongste een poosje op, en dan gaat hij met hem op reis om hun ouders te zoeken. Na veel wederwaardigheden komen ze in het dorp waar hun ouders wonen. Ze willen het huis binnengaan, maar de trap schuift telkens opzij. Nadat ze het negenmaal geprobeerd hebben, trekken ze bij „de oude Vrouw" in, die buiten het dorp woont. Hier vermaken ze zich met tollen tegen de knapen van het dorp, maar met den koperen tol, die ze van „de oude Vrouw" gekregen hebben, werpen ze alle tollen van hun tegenstanders stuk. Dan hooren ze, dat hun vader met Ta Datoe meegaat om te snellen bij de bewoners van de Bovenwereld. Ze gaan mee, door „de oude Vrouw" van wapens voorzien. De vader wil niets van hen

weten, en de jongens eten het voedsel, dat „de oude Vrouw" hun gegeven heeft. Bij den aanval op het vijandige dorp worden ze in den steek gelaten, maar ze nemen het dorp samen in, dooden de mannen en nemen vrouwen en kinderen mee. Als ze den opgerolden rotan, die hen naar boven gebracht heeft, niet vinden, zeilen ze op hun schilden naar beneden, waar ze bij „de oude Vrouw" met alle eer worden ontvangen. Daarna verzoenen ze zich met hun vader.

Het tweede verhaal spreekt van Mogantji-gantji en Montaradjani. Deze twee kinderen wilden niets voor hun ouders doen, en ze brachten den ganschen dag door met tollen. Dit verdriet de moeder en om het hun af te leeren, legt ze in plaats van een pakje rijst en een pakje toespijs, voor elk een tol en een tolsnoer in bladeren gepakt neer, en gaat met haar man aan den veldarbeid. De kinderen krijgen honger, willen eten en vinden alleen tol en snoer. Ze worden boos en besluiten weg te loopen. De Oudste gaat een maand slapen aan het strand, bewaakt door den Jongste, en dan gaat de Jongste slapen. De Prinses van overzee heeft medelijden met de jongens en zendt een grooten vogel (Goeroeda, Koeajangi), die de Oudste meeneemt, maar de Jongste niet, omdat die niet wakker is te krijgen. De Prinses trouwt met den Oudste. Als de Jongste wakker wordt, gaat hij het strand langs om zijn broer te zoeken; in alle dorpen waar hij komt, verbrijzelt hij met zijn koperen tol de tollen van hen die tegen hem spelen. Eindelijk gaat hij mee met een prauw, die Ta Datoe naar zijn bruid brengt. Als de Prinses Montaradjani ziet, trouwt ze met hem en Ta Datoe wordt teruggestuurd. De twee broers zoeken elkaar op in prauwen, en ontmoeten elkaar. Wederkeerig houden ze elkaar voor zeeroovers en vechten, maar uit hun uitroepen merken ze, dat ze broers zijn.

De lezing, die van dit verhaal in Poe'oe mboto bestaat, bevat enkele trekken, die in de beide boven-

staande verhalen gemist worden, en die toch van veel belang zijn voor het verstaan van deze vertelling. Wanneer de beide broers van huis zijn weggeloopen, bestijgen ze een berg; bovengekomen voelen ze zich hongerig; daarom gaan ze samen tollen, en voelen zich verzadigd. Dan komen ze op den tweeden berg; weer zijn ze hongerig en tollen, en worden verzadigd. Op deze wijze beklimmen ze negen bergen. Op den tienden gekomen vinden ze daar een grooten waringinboom, maar het wonderlijke ervan is, dat er geen afgevallen bladeren aan den voet liggen. Hieruit maken ze op, dat een machtige geest in den boom moet wonen. Ze leggen er zich onder neer, maar ze zijn nog niet ingeslapen, als de boomgeest aankomt, met een haan, *manoe tadia*, onder den arm. De geest bindt den haan onder den boom vast; dan zegt hij tot hem: „Braak rijst!" De haan braakt een massa rijst uit. Dan is het weer: „Braak varkensvleesch!" en onmiddellijk voldoet de vogel aan het bevel. Wanneer de geest zich aan het maal verzadigd heeft, klimt hij in den boom. Nu spreken de jongens af den haan te stelen. Ze laten hun tollen in den steek, en maken zich met den haan uit de voeten.

Als de boomgeest merkt dat zijn vogel verdwenen is, achtervolgt hij de jongens. Dezen loopen over een boomstam, die over een afgrond ligt. Aan de overzij gekomen, hakken ze den boomstam half door, zoodat hij doorbreekt, als de reus eroverheen loopt; deze stort in den afgrond.

Eindelijk komen de jongens aan het zeestrand. Daar tooveren ze zich een paleis, en de wonderhaan voorziet hen van voedsel. Tenslotte zegt de eene broeder tot den ander: „Ik ga nu zes maanden slapen". Terwijl hij slaapt, komt de vijand opdagen, zoodat de heele zee met prauwen bedekt is. De wakende wil den slapenden broeder wekken om hem in den strijd te helpen, maar deze wordt niet wakker, zoodat de jongere broer alleen het gevecht moet aanbinden.

Het gelukt hem den vijand terug te drijven, maar nu besluit hij ook weg te gaan om zijn ouders te zoeken. Vooraf laat hij den haan een massa voedsel braken, opdat zijn broer na het ontwaken te eten heeft. Na eenige wederwaardigheden komt hij bij het huis zijner ouders; dit is geheel met planten overwoekerd. Na het vertrek der beide jongens zijn hun vader en moeder van verdriet in slaap gevallen, en ze slapen al zóó lang, dat hun ruggen aan den vloer van het huis zijn vastgegroeid; wanneer de zoon hen wil optillen, licht hij tevens den vloer op. Dan maakt hij ze wakker enz. enz. (Voor andere lezingen van dit verhaal verwijs ik naar „De Barée sprekende Toradjas", III, 442, 443).

Een gansch ander verhaal, waarin van tollen sprake is, vond ik bij de To Wana. Er was vroeger een oud man, die niets deed dan rotan schrappen; daarom droeg hij den naam van Poeë monai „de heer die rotan schrapt". Eens sneed hij zich bij dit werk in den vinger, en hij kon het bloed niet stelpen. Dit werd gezien door iemand, die Lele heette, zoo genoemd omdat hij altijd dit geluid maakte. Deze zei: „Vang het bloed op in een bord (schotel), en als deze vol is, zal het bloeden ophouden". Dit gebeurde ook zoo. Toen zei Lele tot Poeë monai: „Gij moet dat bord met een witten doek toedekken en in een kamertje zetten, dan zult ge over 7 dagen zien, wat ervan geworden is". Dit deed Poeë monai. Op den zevenden dag hoorde hij iemand zich in het kamertje wasschen. P. monai keek door een reet in den wand en zag een schoonen jongeling, wiens vingers van de rechterhand bedekt waren met gouden ringen. De jonge man verzocht den oude de deur te openen, en toen kwam hij naar buiten. P. monai gaf hem den naam van Daa pinetiti „gedruppeld bloed". Daa pinetiti gaf zijn wensch te kennen om te tollen, maar hij had geen tol, en er was ook niemand om mee te tollen. Maar P. monai zei, dat hij wel een tol voor hem had, en dit was een gouden tol; als hij was opgezet, bleef hij maar doordraaien, tenzij men

hem opvatte. Daa pinetiti ging nu elken dag in zijn eentje tollen.

Toen hij op een goeden dag zijn tol weer opzette, vloog het ding een heel eind weg. Daa pinetiti volgde zijn speeltuig, totdat hij eensklaps stemmen hoorde. Toen pakte hij zijn tol op, en verborg dien. Hij kwam nu bij een aantal mannen, die bezig waren met tollen. Deze mannen waren verbaasd over de schoonheid van Daa pinetiti. Ze noodigden hem uit mee te spelen, maar D. P. zei dat hij geen tol had, en de anderen hadden slechts hun eigen speeltuig. Daarna verklaarde D. P. dat hij toch een tol had, maar een slecht ding; hij zou er echter toch mee tegen de anderen spelen. Eerst wierpen allen op den zijne, zonder eenig gevolg; maar toen D. P. de kameraden ging bestoken, spleet hij een aantal tollen, en de overige deed hij zoo'n eind wegvliegen, dat de eigenaars ze niet meer konden vinden. Dit gebeurde op het woonerf van Mokole Datoe.

Onder het tollen had de echtgenoote van Mokole Datoe toegekeken, en ze was verrukt van den schoonen jongeling met zijn fraaie ringen en zijn kundig spel. De vorstin heette Lindoe oë. Ze liet een naald onder haar slaapplaats vallen. Een slaaf ging die halen, maar ze verbood hem dit te doen. Om beurten gingen al de inwoners van dat huis, maar geen van hen stond Lindoe oë toe de naald aan haar terug te brengen. Alleen toen Daa pinetiti zich hiervoor aanbood, stond ze hem dit toe. Hij gaf haar de naald met de rechterhand, maar Lindoe oë zei dat hij dit met de linker moest doen. Toen hij dit deed, nam ze niet de naald maar den ring van zijn vinger, en legde die onder de zeven matten waarop ze sliep.

Toen Mokole Datoe hiervan hoorde, besloot hij Daa pinetiti te dooden. Hij liet hem roepen. D. P. ging, want hij was niet bang, omdat hij geen schuld had; L. O. was de schuldige. Hij nam zijn schild en zijn speer mee, en ging naar het paleis. Daar gekomen wilde hij niet binnengegaan. De vorst zei: Iemand, die zoo

groot kwaad heeft gedaan, moet verbrand worden! Hij liet daarom een grooten hoop damar bijeenbrengen. Toen zei D. P. tot L. O.: Ik moet sterven om uwe schuld. L. O. antwoordde: Als gij sterft, sterf ik ook. Toen de vorst deze woorden hoorde, liet hij haar kamer afsluiten, want hij hield veel van zijn gemalin.

Toen de damar opvlamde, wierp D. P. zich in den gloed, en zoodra had L. O. dit gezien, of ze opende het dak, en sprong vandaar in het vuur, zoodat beiden stierven. De vorst was erg bedroefd, en hij zeide: Als ik dat geweten had, zou ik D. P. niet verbrand hebben. Poeë Monai naderde nu den brandstapel, en verzamelde de asch van D. P. en van L. O., wikkelde die in een witten doek, en nam ze mee naar huis. Hier legde hij het pak in een kamertje. Na 7 nachten hoorde P. M. spreken in het kamertje en toen hij ging kijken, zag hij daar Daa Pinetiti en Lindoe Oë nog schooner dan tevoren. Maar geen van beiden hadden haar op het hoofd. Poeë Monai zeide hen te gaan baden, en het hoofd met kokosolie in te wrijven. Toen ze dit gedaan hadden, groeide haar op hun hoofd. P. M. zeide L. O. rijst te gaan stampen, want ze zouden wel honger hebben. L. O. stampte in huis, zoodat het erg dreunde. Dit geluid vernam Mokole Datoe. Hij zond een gezant om te gaan kijken, wat dit geluid was. De gezant werd bijna blind van de schittering, die van Lindoe Oë's gelaat uitstraalde, terwijl ze aan het stampen was. Toen de slaaf aan zijn heer had medegedeeld, dat Lindoe Oë dit leven maakte, liet hij Daa Pinetiti zeggen: Als ge een man zijt, kom de zaak dan met mij uitvechten. D. P. ging eerst eten, toen nam hij zijn gouden speer en zwaard, en ging naar het paleis. Aan de trap gekomen, riep hij Mokole Datoe: Kom spoedig beneden, vorst, dan kunnen we zien, wie van ons beiden een man is. Mokole Datoe wilde het eerst steken, maar hij gleed op den grond uit, en toen sloeg Daa Pinetiti hem met zijn zwaard. De ander vroeg om genade, en beloofde D. P. als slaaf te zullen dienen. Dit gebeurde

en M. D. diende D. P. zijn leven lang. (Verg. hiermee het verhaal van Oeë Patiti en Mondjaoe-djaoe in „De Barée sprekende Toradjas", III, 436.

De Mori-groep.

Spelers en naam van den tol.

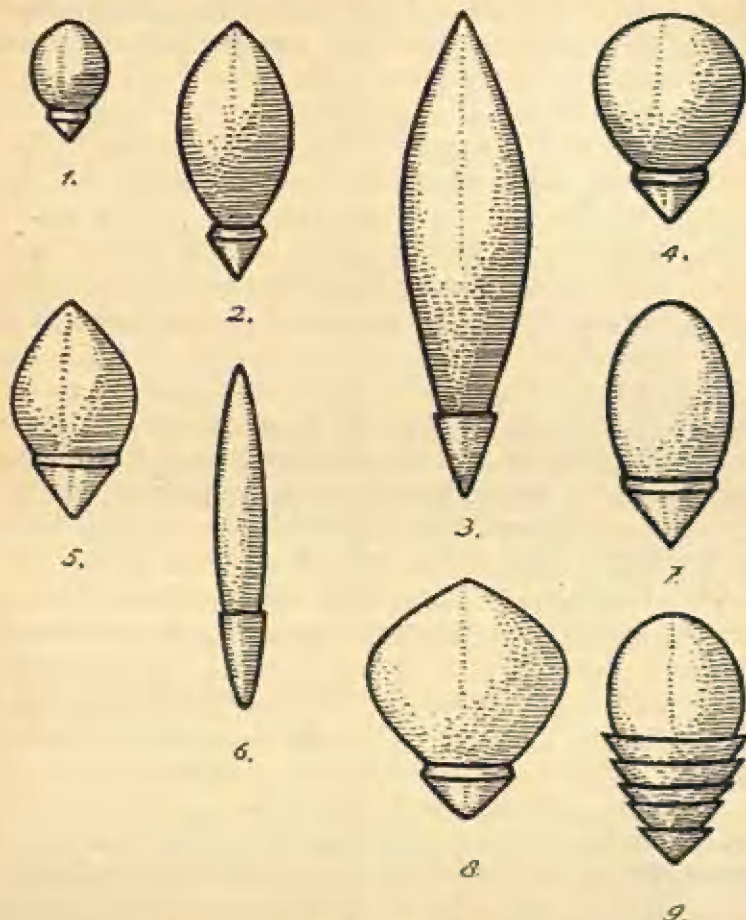
In het heele land, dat bewoond wordt door de Mori-groep, wordt met den priktol gespeeld, zoowel door jongens als door mannen; vooral in vroegeren tijd namen mannen geregeld deel aan het spel. In Boven-Mori (Koeralioe, Molongkoeni) heet de tol *hoeloi*, in Beneden-Mori *hoele* en *gansi* (dit laatste vooral te Tinompo en omgeving), in Noeha *hoeloi*, in Boengkoe *hoele.* [1]) Naast deze inheemsche woorden, is *gansi* ook gebruikelijk, in elk geval algemeen bekend.

De tol.

Overal in het Mori-Boengkoe-gebied kent men de reeds meermalen genoemde handtolletjes, gemaakt van eikels van den Quercus Celebica. In Boengkoe nemen de kinderen hiervoor vaak een pinangnoot. Hier heet zoo'n tolletje, waarvan de steel tusschen de handpalmen wordt gedraaid, *oeoe-oeoe*, vermoedelijk een klanknabootsend woord. In Beneden-Mori zegt men

[1]) Omtrent de woorden *hoeloi*, *hoele* merkt Dr. S. J. Esser op: „De oorspronkelijke beteekenis van *hoeloi* enz. moet dezelfde zijn als die van *gansi*, *gasing* enz. nl. „draaien". De stam *soele*, *hoele*, *hoeloi* moet ongeveer synoniem zijn met *lili*, vgl. Padoë *pahoeloi* „haarwervel op de kruin van het hoofd", Bare'e *koelilingi* „haarwervel", Mori *bolili*, Mar. (Bare'e-Wdbk) *hoele* „kruin van het hoofd". In verschillende talen beteekent *soele*, *hoele* ook terugkeeren, zie het Bare'e-Wdbk op *soele* en vergelijk *mewalili*. Het Tinomposche *soele* beteekent „omdraaien, zoodat de uiteinden van plaats verwisselen; het Watoesch zegt hiervoor *hoele*, terwijl *pahoele* in dit dialect beteekent „wervelwind". Dus aldoor de beteekenis „draaien, omdraaien, omkeeren". Of *hoele* „hart" hiermee verwant is, durf ik niet te zeggen; in het Bare'e-Wdbk wordt dit wel zoo opgevat, zie s.v. *soele*. Ik zie geen verband tusschen de beide beteekenissen en zou dus *soele* „hart" liever willen scheiden van *soele* „draaien".

De Mori-groep.



Boven- Mori: 1. hoeloi nsaoe. 2. hoeloi hala. 3. panggola. padonggo. 7. (Molio'a).
Beneden- Mori: 4. hoele saoe. 5. hoele. 6. panggola. 8. Boengkoe. 9. Noeha.

pa'oe-pa'oe. Er wordt gewoonlijk mee in huis gespeeld, op een mat, door kleine jongens en meisjes.

In Boven- en Beneden-Mori onderscheidt men drie soorten van priktollen: een hooge slanke, die in Beneden-Mori *panggola*, in Boven-Mori *panggola* of *pandongge* heet. Deze tollen worden alleen door mannen

gebruikt, want voor jongens zijn ze te groot en te zwaar; er zijn erbij van 2 dM lengte, en van daarmee in evenredigheid staande dikte (een *panggola* in mijn bezit heeft een hoogte van 18 cM, met een grootsten omtrek van 28 cM).

De tweede soort is de gewone tol, die het meest gebruikt wordt, *hoeloi* (*hoele*) *hala* of *baenggoli* genaamd; de grootste hebben een lengte van 12 en een diameter van 10 cM, maar ze zijn van de meest verschillende afmetingen.

Een derde soort eindelijk is kort en breed; deze noemt men *hoeloi* (*hoele*) *nsaoe*, tol die op een zonnehoed (*saoe*) lijkt.

In Boengkoe en Noeha heb ik niet anders gezien dan tollen van de tweede soort, de vorm, die door heel Indonesië het meest gezien wordt. Alleen heeft men in Noeha naast den gladden tol ook tollen, waarin boven elkaar ringen zijn uitgesneden (verg. fig. 48 C in Kaudern's boek). Dit heb ik nergens anders op Midden-Celebes zien doen. Men doet zoo om het koord steviger om het speeltuig te kunnen winden, en dezen daardoor krachtiger te doen draaien. Men vertelde mij, dat deze met ringen voorziene tollen in den ouden tijd algemeen gebruikt werden, en dat de gladde tollen eerst later van de Loewoeërs zijn overgenomen.

De tollen worden gemaakt van houtsoorten, die ook elders daarvoor gebruikt worden: ebbenhout (*sora*), lemon, wortel van damarboom (*hoelo*), djamboe (*dampoe*); verder: *lara, kamoni, bensaloe, tangkaroe, mokoronda, bokoto.* Het opzetten van een tol is *mehoeloi, mehoele.* Het werpen van den eenen tol op den ander heet *mepasi*; de tol neerleggen, waarna een ander den zijne ernaar werpt: *monta'a*, de plek, waar de tol ligt, is de *panta'anga*, en die vanwaar de aanvaller den zijne erop werpt: *lembata.*

Het tolkoord en het opzetten van den tol.

Van het tolkoord, *ewi*, valt hetzelfde op te merken, als reeds van de Toradja-groepen is gezegd: het wordt

gedraaid van de binnenbast van enkele boomen: Gnetum gnemon, die in Noeha *hoeko*, in Boven-Mori *tembi*, in Beneden-Mori *woenoe* heet, en de Hibiscus tiliaceus (*waroe*); verder de bast van *mapoe* of *tembi meroei* en *soloembe*. Het touw is aan het eene einde dikker dan aan het andere; het dikke eind wordt met een lus of strik om middel- en wijsvinger bevestigd. Soms is het dikke deel in tweeën gesplitst, in elk waarvan een lus gelegd is, die ieder om een vinger wordt gelegd. Is het touw te lang voor den tol, dan wordt het begin om de pols vastgemaakt, en daar enkele malen om heen gewonden.

Het koord wordt eerst over de vingers der rechterhand gewonden en van hier op den tol overgebracht; men windt van zich af van onder naar boven. Sommigen nemen den opgewonden tol tusschen de vingers, de vier vingers aan den eenen, en de duim aan den anderen kant van het speeltuig. Anderen houden hem in de volle hand. Het opzetten en werpen geschiedt op dezelfde wijze als bij de Toradjas beschreven is.

De tijd van het tollen.

Dat ook bij de Mori-groep de tijd van het tollen in nauw verband staat met den rijstbouw blijkt duidelijk. Er mag pas getold worden, wanneer de oogst is afgeloopen, en men houdt ermee op wanneer met het aanleggen van de nieuwe akkers wordt begonnen (*mo'imo*). Wanneer het op een anderen tijd gedaan wordt, loopt men kans, dat de rijst het volgende jaar niet zal gelukken. In sommige streken van Beneden-Mori gelooft men, dat het gewas door allerlei dieren zal worden gegeten, wanneer niet in den daarvoor bestemden tijd wordt getold. En ook dengeen, die bij het tollen altijd verliest, bedreigt zoo'n lot.

In Beneden- en in Boven-Mori zeggen de ouden, dat als men op een verkeerden tijd tolt, het rijstjaar den anderen kant uitgaat, omdraait, zoodat de uiteinden van plaats verwisselen (*mosoele ta'oe*, met zinspeling

op *hoele* „tol"); d. w. z. dat de rijst het volgende jaar geen korrel zal hebben. Vooral gedurende den tijd, dat de rijst vrucht zet, totdat ze rijp is, is tollen streng verboden. Men zegt, dat de rijstziel door het tollen duizelig wordt, en dat daardoor de korrel zich niet in de aar vormt (de aren loos blijven). In den ouden tijd werd iemand die zich hieraan schuldig maakte, zwaar beboet. Als men tegenwoordig vraagt, waarom alleen in den opgegeven tijd getold mag worden, krijgt men vaak tot antwoord: Het mag andere tijden ook, maar na den oogst heeft men er den meesten tijd voor.

Ook bij de Mori-groep zien we hetzelfde verschijnsel als bij de Toradja-groepen: Terwijl in Boven- en Beneden-Mori *na* den oogst wordt getold, doet men dit in Boengkoe *gedurende* het snijden van de rijst. Men begint daar met dit spel, als de aren zijn uitgekomen, en men eindigt ermee als de tweede gewassen worden geplant *(mobonde)*, d.i. als de rijst in de schuren is opgeborgen.

De regels van het spel.

Bij het bespreken van de spelen neem ik de volgorde, die bij de West-toradjas is gevolgd.

1. Het tollen van twee jongens tegen elkaar, Beneden-Mori *mehoele-hoele* of *meboë-boë*, Boven-Mori *mepasi bongo* of *mepasi monta'a*, Boengkoe *mepaka*. Soms wordt hierbij den regel gevolgd, dat de aanvaller den tol van den tegenstander moet raken, en zijn tol langer moet blijven draaien dan de geraakte; soms ook wisselen de beide spelers elkaar geregeld af als aanvaller, onverschillig of de een den ander raakt of niet Het eerste heet in Beneden-Mori *meboë-boë mateano;* het tweede *meboë-boë toewoeano.*

2. Het spelen van twee gelijke partijen tegen elkaar heet in Beneden Mori *mehoele ta'o*, Boven-Mori *mebalobaloi*, in Boengkoe *mesolonsa.* Is het aantal der spelers oneven, dan moet een van den oneven kant twee tollen hanteeren. Dit heet *medoandi* (Ben.-Mori). Men werpt

paarsgewijs op elkaar. Op de tollen van de tegenpartij, die gemist zijn, moet geworpen worden door hen, die geraakt hebben. Treffen ze, dan heeft de partij het gewonnen. Van iemand, die gemist heeft, of wiens tol eerder dood gegaan is, dan de getroffenen, zegt men *tetinda*, mag niet meer meedoen bij die ronde.

Heeft de aanvallende partij het gewonnen, en mag zij haar tollen dus weer op de tegenpartij werpen, dan heeft er eerst een tusschenspel plaats, dat onder 3 beschreven wordt. Heeft het tusschenspel niet plaats, dan noemt men dit *tompa salaano mia*. Verliezen de aanvallers, zoodat ze de aangevallenen worden, dan heeft dit plaats zonder het tusschenspel.

3. Hebben de aangevallenen bij spel 2 verloren, zoodat ze de aangevallenen zouden moeten blijven, dan heeft eerst het volgende plaats: de aangevallenen (A) leggen hun tollen op een rij neer *(tina'a)*, met de koppen naar de aanvallers gekeerd; hierop wordt dan door de andere partij (B) op grooten afstand (8-10 meter) geworpen. De lijn die getrokken wordt, en waarop de werpers staan, heet *lembata*. Worden alle tollen geraakt, dan moet A weer opzetten om door B te worden bestookt. Elke liggende tol, die geraakt is, wordt door den eigenaar weggenomen. Hebben sommigen gemist, dan moeten hun partijgenooten, die geraakt hebben, voor hen op de liggende tollen werpen. Raken ze die, dan heeft de aanvallende partij het gewonnen. Dit heet dan *asoto inia* (Ben.-Mori) „een dorp", d.w.z. de partij heeft een dorp ingenomen. Wanneer de geworpen tol den liggende alleen opzij duwt, en op diens plaats blijft draaien, dan geldt dit niet *(ino po'alo)*, Ben.-Mori, „niet, gekregen". Werpt men op een afstand van 6-8 meter dan heet dit *mebalo-baloi;* is de afstand grooter dan spreekt men van *mepo-pana* (Bov.-Mori). In Ben.-Mori heet dit tusschenspel samen met het onder 2 beschrevene: *mehoele to'a*. In Bov.-Mori (Molongkoeni) *mowii*. In Boengkoe *memboea*.

4. Dit spel komt voor onder den naam van *mesae* (Ben.-Mori). Een oneven aantal jongens zetten hun tollen gelijktijdig op, en wachten af in welke volgorde de tollen ophouden met draaien. Dit heet *mekoko*, en het wordt ook toegepast door twee jongens, die tegen elkaar spelen om te zien, wie het eerst als aanvaller mag optreden.

Stel er zijn vijf jongens, dan is degeen, wiens tol het eerst doodgaat, no. 1, en hij wiens tol het langst draait no. 5. No. 4 zet zijn tol op, waarop door no. 5 geworpen wordt; verslaat hij dezen, dan werpt hij ook op no. 3. Verliest hij het tegen dezen, dan zet no. 3 zijn tol op, waarop door no. 4 wordt geworpen. Deze gaat door met op no. 2 en op no. 1 te werpen, tenzij hij het tegen no. 2 verliest. Dan werpt no. 3 op no. 2 en 1, en tenslotte no. 2 op no. 1. Dan is het spel uit, en zet men de tollen weer gelijktijdig op, waarbij het kan gebeuren, dat degeen, die zooeven no. 1 was, nu no. 5 wordt.

5. Bij de To Molongkoeni trof ik een vorm van spel 5 aan, die aan dit spel doet denken, zooals het op Java wordt gespeeld. Het heet *megori* „maat houden", d.i. in een bepaalde ruimte (kring) spelen. Er wordt een cirkel op den grond getrokken van 1,5 à 2 meter middellijn. Stel dat er vier deelnemers aan het spel zijn. Dezen zetten hun tol gelijktijdig binnen den cirkel op *(mekoko)*. Hij, wiens tol het langst blijft draaien, noemen we A, hij wiens tol het eerst uit gaat D. Nu zetten B, C, D hun tollen binnen den kring op; A werpt op een der drie. Raakt hij er één van en blijft zijn tol langer draaien dan die der drie anderen, dan blijft A de aanvaller. Verliest hij het, dan zet hij alleen zijn tol in den kring op, en B, C, en D werpen op hem. Als een hunner A raakt, en een hunner tollen blijft langer draaien dan die van A, dan blijven ze de aanvallers. Anders is het A 's beurt weer om op de drie te werpen.

In Beneden-Mori wordt dit *megori* eenigszins anders gespeeld, en wel in twee partijen. Men kent *megori*

toewoeano en *megori mateano*. Bij het eerste mag de eene partij haar tollen in den cirkel neerleggen of opzetten, al naar wordt afgesproken. Het komt er alleen op aan, dat de werpende partij met haar tollen de andere buiten den kring werpt. Of de geworpen tol in of buiten den kring blijft draaien komt er niet op aan, als hij maar niet bij het doodgaan op de lijn van den cirkel komt te liggen.

Bij het *megori mateano* moeten de tollen in den kring worden opgezet, en is het niet voldoende ze er buiten te werpen, maar de geworpen tol moet ook langer draaien dan de uitgeworpene.

6. Wanneer de beide partijen twist hebben, heeft het *motodea* plaats. Dan leggen de aanklagers hun tollen op een rij neer *(tina'a)*, en wordt hetzelfde gedaan als onder 3, alleen met dit verschil, dat thans de tollen, die geraakt worden, niet worden weggenomen, maar blijven liggen. De werpende partij moet zooveel maal een tol raken (al is het steeds dezelfde) als het aantal tollen van de partij bedraagt. Zij, die geraakt hebben werpen door in de plaats van hun makkers, die gemist hebben. Missen ze bij een volgenden worp allen, of is het vereischte aantal treffers bereikt, dan gaat men weer over tot spel 2. Heeft de werpende partij het gewonnen, dan zet de verliezende haar tollen op; hierop wordt dan door de anderen op verren afstand geworpen. Winnen ze, dan hebben ze weer „een dorp" *(asoto inia)*. Dan doen ze een sprong in de richting waar de anderen hun tollen opzetten; krijgen ze weer „een dorp", dan doen ze weer een sprong naderbij, en werpen weer. De laatste sprong gaat over de draaiende tollen heen, waarna de spelers zich omkeeren met het gelaat naar de draaiende tollen. Dit laatste heet *sinoele para* „met naar den anderen kant gekeerde billen". Willen de spelers niet springen, dan naderen de winnaars telkens een tolkoord-lengte de tollen.

Als men een draaiende tol van zeer nabij tracht uit te gooien met een niet opgewonden tol, heet dit

mebibiroe (Molongkoeni) of *mesoesoenda* (Molio'a), of *mepasi boka* (Ben.-Mori).

Voordat men met het spel begint, maken de spelers enkele afspraken bijv. of men *pansedoe* zal laten gelden. *Pansedoe* zegt men van een tol, die na eerst op den grond of tegen een of ander voorwerp gekomen te zijn, den tegenstander raakt. Ook moeten de spelers vooraf bepalen of *mobasantoe* geoorloofd zal zijn. Wanneer namelijk een tol niet krachtig meer draait, legt de eigenaar er met het tolkoord een lus om, en heft daarmee het ding luchtigjes in de hoogte; hierdoor blijft hij weer op den grond gekomen langer draaien.

Wanneer een tol niet meer te vinden is, zet een ander zijn tol op, en laat hem uitdraaien. In de richting waarin de kop van den tol wijst, gaat men zoeken. In Boengkoe geldt de regel, dat iemand, die den verloren tol vindt, met den zijnen er op in mag hakken; dit heet *montowa*.

Als twee spelers twist krijgen over het al of niet raken van een tol, of over het „doodgaan" ervan, dan moet worden georakeld *siinsala* (Bov.-Mori). Een der spelers trekt dan een streep op den grond, waarop de aanvaller gaat staan. Hij zegt: „Zie maar of ik geen gelijk heb!" en werpt zijn tol op het inmiddels neergelegde speeltuig van den ander. Raakt hij hem, dan heeft hij gelijk, anders niet. In Noeha wordt de tol behalve op den grond ook wel boven op een stuk in den grond geplante bamboe gelegd, en de aanvaller moet hem met zijn tol eraf gooien. Raakt de tol den bamboe, zoodat de daarop liggende tol door den schok eraf valt, dan geldt dit niet.

In onbeduidende gevalletjes gebruiken de jongens het tollen wel als orakel. Wanneer een der spelers een wind laat, en hij ontkent, dat hij het gedaan heeft, zetten allen den tol op, en degeen wiens tol het eerst ophoudt met draaien, heeft het ongelukje gehad.

De tol in de folklore.

Een vorst kwam eens in een stad trouwen, en toen zijn gemalin zwanger geworden was, keerde hij met haar naar zijn land terug. Het gezelschap moest daartoe in een vaartuig de rivier afzakken, waar aan de oevers veel vruchtboomen van booze geesten, die *woea mokondoeri* genoemd worden, groeiden (dit woord beteekent, dat wie er van eet, in slaap moet vallen). Toen het echtpaar vertrok werd de vrouw ernstig door haar moeder gewaarschuwd niets van de vruchten onderweg te eten. Toen echter na lange vaart de vrouw heel mooie gele mangga's zag, verzocht ze haar man die te halen. Hij weigerde eerst, maar het smeeken van zijn vrouw kon hij niet weerstaan, en daarom zond hij iemand om ze te halen. Deze kwam niet terug, de een na den ander werd gezonden, maar allen geraakten in diepen slaap aan den voet van den boom. Eindelijk ging de vorst zelf, maar ook hij sliep in, zoodat alleen de vrouw in de prauw nog wakker was.

Toen kwam een booze geest (*erensosi* of *oerensosi*) naar de vrouw toe, en verzocht haar hem te luizen. Ze was bang, maar ze deed het toch. Toen zei de booze geest (een vrouw) haar op haar beurt te willen luizen. Ze weigerde, maar zij dwong haar. Zij deed alsof zij de luizen op haar hoofd doodde, maar ze sloeg haar zóó hard, dat ze flauw viel. Erensosi dacht dat ze dood was, en wierp haar in het water. Toen slikte de booze vrouw een kalebas (*takoe*) in om zich het voorkomen te geven, dat ze zwanger was. Vervolgens deed ze de kleeren van de vorstin aan, en toen ze hiermee gereed was, maakte ze den vorst en zijn gezellen wakker.

De vorst was erg verbaasd zijn vrouw zoo veranderd te zien, maar ze was zwanger en ze had de kleeren van de prinses aan. Toen zette hij de reis met haar voort. De vorstin was echter niet dood, maar dreef aan in de buurt van een oude vrouw (*boloki*), de groot-

moeder van den vorst. Terwijl ze afdreef, deed ze niet anders dan zingen: „De vorst is dom door Erensosi in zijn prauw mee te voeren, terwijl ik maar een stuk boomschors tot prauw heb, en met een naald roei". Toen de vorst vroeg wat de stem zeide, antwoordde de valsche koningin: *Boseo, boseo lewe ngkeoe roronta, bobongili kekeresa* „Roei, roei, een afgevallen boomblad, een ritselende hagedis". Toen de vorst vroeg: Hoe komt het dat je stem zoo veranderd is? antwoordde Erensosi: „Dat gebeurt ons vrouwen van het binnenland altijd als we zwanger zijn". De kalebas werd een kind, dat Erensosi ter wereld bracht in het paleis van den vorst. De zoon kreeg den naam van Takoe „kalebas".

Wanneer de oude vrouw water ging scheppen, vond ze dit troebel; daarom ging ze stroomopwaarts om te zien of daar soms een mensch was. Hier vond ze de weggedreven vorstin. Deze werd door de oude vrouw opgenomen en gevoed. Ze werd opgesloten in een kamertje, opdat niemand haar zou zien, ook de vorst niet, die daar vaak kwam. Toen beviel de vorstin van een zoon, even schoon als zijn vader. Hij ontving den naam van Pila-pilangga woelaa.

Toen de jongen groot geworden was, vroeg hij aan zijn grootmoeder en zijn moeder om in het nabije dorp te mogen gaan tollen. Ze weigerden eerst maar ten laatste gaven ze toestemming, met de vermaning niet in het huis des vorsten te gaan. De grootmoeder gaf den jongen een tol van koper. In het dorp sloot hij vriendschap met i Takoe. Ze spraken af, dat ze elkaar elken dag zouden ontmoeten om te tollen, maar degeen, die verloor moest zijn eigendommen aan den ander geven. Elken dag verloor i Takoe, zoodat al de goederen van den vorst op raakten, omdat i Takoe ze aan zijn medespeler moest afstaan.

Takoe stelde toen voor om hun hanen samen te laten vechten. Pilapilangga woelaa vroeg zijn grootmoeder om een haan. Deze gaf hem een kuiken. Dit dier overwon al de hanen van Takoe. Daarna lieten

ze hun buffels samen vechten. Het dier van Pila-pilangga was slechts een kalf, maar dit overwon den stier van Takoe, doordat het bij deze wilde zuigen, denkende zijn moeder voor zich te hebben.

Eens volgde de vorst den voorspoedigen jongen. Op het erf van Grootmoeders woning gekomen zag hij in een boom veel gele pinangnoten, en begeerig daarnaar, klom hij erin. Vanuit den boom zag hij door het venster zijn vrouw in het vertrek. Hij vroeg zijn grootmoeder hem binnen te laten, maar de oude vrouw weigerde hem den toegang zeggende: In dat kamertje is een hond met jongen; hij zal je bijten. Maar de vorst forceerde de deur en toen stond hij tegenover zijn vrouw. De vorst vroeg haar hem te vertellen wat er was gebeurd, en toen hoorde hij het droeve verhaal. Toen hij alles wist, besloot de vorst Erensosi te dooden. Daarom liet hij een groot feest aanleggen voor de terugkomst van zijn gemalin, en hierop werd de valsche koningin gedood. Haar zoon werd Pila-pilangga woelaa's slaaf.

Van dit verhaal, waarvan hier de meest voorkomende vorm gegeven is, bestaan verschillende lezingen. Ik geef er hier nog één: Nadat allen in slaap waren geraakt, kwam de booze geest, die hier Kalamboro wordt genoemd, tot de vorstin, en at haar op. Slechts een weinig van haar bloed spatte op een houtspaander, die afdreef naar de plek, waar de slaven van de vorst dagelijks water schepten. Toen een slavin water kwam halen, kwam de spaander in het watervat. De slavin gooide de spaander weg, maar telkens kroop deze weer in den bamboe waterkoker. Toen werd de slavin boos, en riep: „Nu goed, dan zal ik je in water koken!"

Terwijl de slavin de bamboe met water naar huis droeg, werd deze hoe langer hoe zwaarder. Thuisgekomen barstte de bamboe, en de vorstin kwam eruit te voorschijn. De slavin verborg haar meesteres in een kamertje van het paleis. Na eenigen tijd bevielen zoowel de echte als de valsche koningin ieder van een

zoon. De zoon van de laatste heette Takoe nsaria, die van de eerste Poehee-poehee woelaa „goudnavel".

Toen de jongens groot waren, daagde Takoe den ander uit om te tollen. Poehe vroeg zijn moeder om een tol, maar daar ze er geen had, nam ze een kippenei en sprak: „Dit is je tol, mijn jongen, als je werkelijk een vorstenzoon bent, dan zal je daarmee Takoe overwinnen". Toen ze samen speelden, deed Poehe den tol van Takoe splijten, maar zijn ei brak niet.

Eindelijk kwam de vorst te weten wie zijn gemalin en wie zijn zoon waren. Hij liet toen Kalamboro en haar zoon in de rijstschuur klimmen, zoogenaamd om rijst te halen; maar toen beiden binnen waren, stak hij de schuur in brand, zoodat de twee omkwamen.

Oost-Celebes.

Ten opzichte van Oost-Celebes zijn de gegevens door mijzelf verzameld. Het tollen heeft hier bij lange na niet de beteekenis, die het heeft bij de Toradja- en Mori-groepen.

In het Loinangsche heet de tol *gasing*, en de vorm ervan is gelijk aan dien van den in Poso gebruikelijken tol. Men kent er alleen het gewone tolspel van twee spelers tegen elkaar. Er spelen ook wel veel jongens bij elkaar, maar dit is geen ensemblespel, maar een verzameling van paren, die tegen elkaar spelen. Men vertelde mij, dat er voor dit spel geen tijd bepaald is. Ik was in die streek in Juni, dit is niet lang na afloop van den rijstoogst, maar toen zag ik het niet spelen. Ik had geen gelegenheid om navraag te doen, of ook de bergbewoners, de menschen van Simpang, het tollen kennen.

In het Balantaksche werd mij opgegeven, dat alleen gedurende den tijd, die verloopt tusschen den oogst en het openen der nieuwe akkers mag getold worden. Daarbuiten mag het niet gedaan worden. De priktol heet hier *banggolong*, dat wel hetzelfde woord zal zijn als het Mal. *bergoeloeng* „rollen"; dus „de

Tollen van Oost-Celebes



1. *Loinang. (naar Kaudern.)* 2. *Balantak.* 3. *Banggai.*

rollende". Hij heeft denzelfden vorm als de Pososche tol, en wordt van harde houtsoorten gemaakt, als *ontilingan, roja, tadoena.* Het koord wordt gedraaid van droge pisangstam, of de schors van den *waroe* (Hibiscus tiliaceus). Het is aan het begin dikker dan aan het eind; het dikke wordt aan een der vingers vastgemaakt. Het opzetten van den tol heet *montoeroen banggolong*; het werpen ermee op een draaienden tol heet *paibiil.*

Na de invoering van scholen in dit land is het tollen een spel geworden, waarmee de schooljongens zich in de vrije kwartieren vermaken. Wat ik van het spel zag, bepaalt zich dit tot het meest gewone. De een tracht met zijn tol dien van de tegenpartij uit te gooien; lukt hem dit niet, maar blijven beide na de botsing doordraaien, dan heeft hij het gewonnen, als de zijne langer blijft draaien dan die van zijn tegenstander. Gebeurt dit niet, of heeft hij den anderen tol gemist, dan is hij *bageo* „schuldig", hier: heeft hij verloren. Heeft de aanvaller gewonnen, dan legt de aangevallene zijn tol op den grond, waarop de winnaar den zijnen werpt, zonder hem opgewonden te hebben. Raakt hij hem, dan blijft hij aanvaller; treft hij hem niet, dan worden de rollen omgekeerd. Dit is dus een combinatie van de nummers 1 en 3, zooals die bij de West-toradjagroep zijn opgegeven.

Behalve den priktol kent men in Balantak ook het handtolletje. Hiervoor worden de vruchten van den *siloi*-boom gebruikt, waarin een staafje van bamboe of hout gestoken wordt, dat tusschen de handen wordt gedraaid. Daarom heet het tolletje ook *siloi*: *montoeroen siloi* „de *siloi* draaien". Er wordt ten allen tijde mee gespeeld, meestal binnenshuis, door kleine jongens of meisjes. Het eenige vermaak is hierin gelegen, dat eenige kinderen hun tolletjes gelijktijdig laten draaien, en dan afwachten welke van alle het laatst „doodgaat".

Wat den Banggai-archipel aangaat, men heeft hier in de eerste plaats de pas genoemde handtolletjes, die gemaakt worden van een harde vrucht of van een vruchtepit, waar een stokje door gestoken wordt, zoodat het ding tusschen de handpalmen aan het draaien gebracht kan worden. Men neemt hiervoor gewoonlijk de pit van een manggasoort, *baang* geheeten, of de eikels van den Quercus Celebica, welks naam in het Banggaaisch *sosoeoel* is. Evenals in Balantak en elders vermaken kleine kinderen zich ermee om te zien wiens tolletje het langst blijft draaien. Dit speeltuig kent men overal in dezen archipel.

Anders is het gesteld met den priktol, die met de hand geworpen en door middel van een koord aan het draaien gebracht wordt. Ik zag met dezen tol, die in vorm gelijk is aan die welke in Poso in gebruik is, spelen ter hoofdplaatse Banggai, te Bongganan en te Tinangkoeng, drie streken, waar naast het planten van oebi ook gedaan wordt aan rijstbouw. De aanvaller zegt tot de tegenpartij: *Soelkene*! „Zet 'm op!", en de ander antwoordt: *Tikale*! „werp erop!"

Ik zag het spel spelen in December en begin Januari, dus in den tijd, waarin de rijstakkers voor het ontvangen van het zaad gereed gemaakt worden.

In het binnenland van het oostelijk schiereiland van Peling, waar uitsluitend oebi wordt verbouwd, heb ik

nergens zien tollen. Bij navraag bleek mij, dat men dit speeltuig wel kent, maar „men deed er weinig aan". Op dit oostelijk schiereiland (waarop aan het zeestrand de reeds genoemde plaatsen Bongganan en Tinangkoeng liggen) heet de tol *sosoeoel*, de naam dus van den boom, van welks vruchten de handtolletjes worden gemaakt. Wat ik van het spel op Oost-Peling zag, komt geheel overeen met wat ik boven van Balantak heb medegedeeld.

Verder naar het Westen gaande, vertelde men in Boelagi, dat men in vroeger tijd wel aan dit spel deed, maar tegenwoordig haast niet meer. Ditzelfde vernam ik in Tatabaoe en Osan paisoeno, het middelpunt van de mian Sea-sea. Terwijl de priktol in Boelagi nog *sosoeoel* heet, noemt men hem in Tatabaoe *lolombit*, wat misschien de „draaiende" beteekent. Toen ik vroeg, waardoor het komt, dat men hier niet aan tollen doet, kreeg ik in beide plaatsen ten antwoord: „De grond is er niet goed voor"; hetzelfde antwoord, dat ik ontving, toen ik vroeg, waarom men nimmer rijst heeft willen planten.

Ten slotte kwam ik in Kindandal op Liang, en hier kende men den priktol heelemaal niet.

Uit dit overzicht mag besloten worden, dat de tol in den Banggai-archipel nog niet lang geleden is binnengebracht: dit speeltuig toch is bij de meer oorspronkelijke bewoners van den archipel weinig of niet bekend, terwijl alleen zij, die veel met vreemdelingen in aanraking gekomen zijn, en die zich het verbouwen van rijst hebben aangewend, het tollen beoefenen.

In een verhaal op het eiland Banggai is ook sprake van een tol. Als er op Banggai geen radja meer is, worden de rijksgrooten door een oude vrouw er opmerkzaam op gemaakt, dat er nog een echt vorstenkind leeft. Dit tolt elken morgen met zijn makkers en men herkent hem hieraan, dat het koord van zijn tol van goud is. Als men hem wil grijpen, verbergt hij zich, maar het gouden koord blijft haken, en daaraan

haalt men hem op. Deze jongen is de zoon van den legendarischen vorst van Djawa. Hij wil geen vorst zijn, wordt verliefd op zijn zuster enz. enz. Dit verhaal is in zijn geheel medegedeeld in mijn opstel „De vorsten van Banggai", in het Koloniaal Tijdschrift 1931.

Zuidoost-Celebes.

Mijn inlichtingen over den tol en het tollen op Zuidoost-Celebes heb ik ontvangen van Inheemsche onderwijzers, de heeren P. S. Lode, F. R. Rahia, W. Watoeng, A. Asa, en enkele anderen, die mij hun namen niet opgegeven hebben. Deze inlichtingen werden mij verschaft door de vriendelijke tusschenkomst van de heeren H. van der Klift, G. C. Storm en J. Schuurmans, allen zendelingen op dezen arm van Celebes.

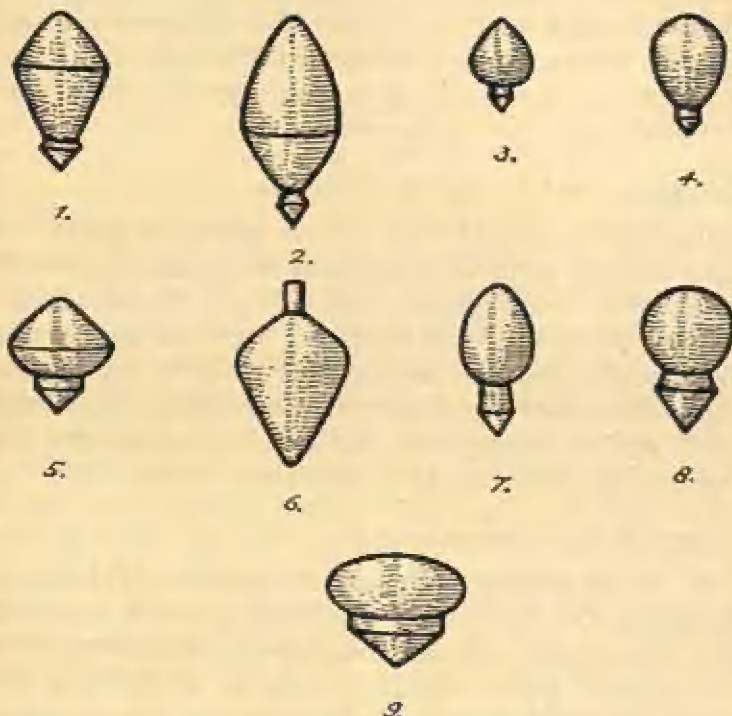
Spelers en de naam van den tol.

Overal op Zuidoost-Celebes wordt getold: in Kolaka, in Poleang en Roembia, en in Kandari. Zoo ook op de ten Zuiden daarvan gelegen eilanden Boeton en Moena. Van deze eilanden ken ik echter alleen afbeeldingen van tollen door Dr. W. Kaudern gegeven, maar we missen alle bizonderheden. Van sommige streken, zooals van de Tolaki in Kolaka wordt gemeld, dat dit spel zoowel door jongens als door mannen beoefend wordt, maar tegenwoordig zijn het meestal alleen jongens die zich ermee vermaken. De naam is over het heele schiereiland *hoele, mehoele* „tollen", dezelfde naam dus als die bij de Mori-groep aan dit speeltuig wordt gegeven.

De tol.

Ook hier vinden we overal het handtolletje: een pinangnoot, een terong, djarak of een afgevallen kokosvruchtje, worden met een bamboe of houten pen doorstoken, en aan dit spilletje wordt de vrucht aan het draaien gebracht tusschen de palmen van de handen.

Tollen van Zuidoost-Celebes
(naar schetsen van de berichtgevers).



Kolaka (Sanggona: 1. hoele mboepoese. 2. hoele koloi. 3. hoele kadape. 4. 5. Kalaka (4. naar Kaudern). 6. Kandari. 7. Roembia-Poleang. 8. Moena (naar Kaudern). 9. Boeton (naar Kaudern).

Ook hier vermaken er zich alleen kleine kinderen mee om te zien wiens tolletje het langst blijft draaien. In Poleang noemt men het spel *mepololi*, elders op dit terrein zegt men *mombehoele-hoele* of *mebilole*.

De priktollen uit de onderscheiden distrikten varieeren tusschen den elliptischen en den kegelvorm; van eirond strekken de lijnen zich tot kegelzijden. De uitbouw van het tollichaam, gewoonlijk ten onrechte den „kop" genoemd, want de meeste tollen, draaien in normalen stand op dien „kop", varieert tusschen zuil en kegel,

vaak beide gecombineerd. De grootte der tollen verschilt onderling aanmerkelijk. Er wordt van Sanggona (Kolaka) als maten van den grootsten tol opgegeven: hoog 15 cM, diam. 10 cM, terwijl de kleinste niet veel grooter is dan een kemiri-noot. De tol wordt van verschillende harde houtsoorten gemaakt; de namen ervan worden niet opgegeven.

Tolkoord en het opzetten van den tol.

Van het tolkoord kan alleen gezegd worden, wat daaromtrent reeds is opgemerkt van andere gebieden op Celebes; ook het winden, opzetten en werpen van den tol heeft op dezelfde wijze plaats als daar, zoodat dit alles niet behoeft herhaald te worden. Het opzetten van den tol heet in Konawe *mombotoerio*, in Poleang en Roembia *mombetirio* of *motoeno*. Het werpen met den tol op dien van een ander heet *mekali*.

De tijd voor het tollen.

In de zuidelijke helft van ZO-Celebes (Poleang en Roembia, Zd.-Kandari en Zd.-Kolaka) wordt getold in den tijd, waarin een stuk boschgrond wordt ontgonnen om er een akker van te maken. In Wolasi gaf men een verklaring waarom er in dien tijd getold wordt: *Pehoeleno o sakiano mohai*, d.w.z. door het tollen de ontsteking (het ontbranden) van het gevelde hout bevorderen, maken dat het vuur het hout grondig zal verteren. Alleen in Nd.-Kolaka en Nd.-Kandari begint men met tollen na afloop van den oogst, en eindigt ermee, wanneer men begint met het aanleggen van de nieuwe akkers.

De regels van het spel.

Algemeen vindt men op ZO-Celebes de spelen, die bij de West-Toradjagroep onder 1, 2 en 3 zijn genoemd. No. 1 en 2 waarbij twee jongens of twee gelijke partijen tegen elkaar spelen, en waarbij het winnen afhankelijk is van de omstandigheid of de aanvaller

den tegenstander raakt en zijn tol langer blijft draaien dan deze, heet overal *medongga*. Wanneer de aangevallenen bij het *medongga* verliezen, heeft het *tawoenggoë* plaats: dan leggen de verliezenden hun tollen op een rij op den grond, en de winnaars werpen erop met dezelfde regels, die onder 3 bij de West-Toradjas zijn genoemd. Na het *tawoenggoë* heeft weer het *medongga* plaats en zoo afwisselend.

Het *tawoenggoë* op ZO-Celebes echter kan op verschillende wijzen gedaan worden: de tollen kunnen op een rij achter elkaar gelegd worden met de punt tegen den kop van den ander, maar zóó dat de koppen naar de aanvallers gericht zijn; dit heet *soesoe roi* (*soesoe* Mal. *soesoen* „volgorde", *roi* „hoofd"). Zijn ze op dezelfde wijze neergelegd, maar met de punten naar de tegenpartij toe, dan heet dit *soesoe boenggoe* (*boenggoe* „rug, achterste). Legt men de tollen naast elkaar met de koppen naar den speler, dan heet dit *tala roi* (*tala* „zijde, kant"); liggen de tollen op dezelfde wijze met de punten naar voren, dan heet dit *tala boenggoe*. En dan kan men de tollen ook nog boven op elkaar op een hoopje leggen; dit heet *nahoe*.

In Nd-Kolaka houdt men er de volgende manieren op na: 1. de tollen worden op een hoop bij elkaar gelegd, *otawoe*; 2. ze worden in een rij achter elkaar gelegd, *osoesoe*; 3. ze worden op een rij naast elkaar gezet met de punten in den grond overeindstaand, op ongeveer een halven meter afstand onderling; 4, als 3 maar met den kop in den grond, *tarembe*; 5. als een toren op elkaar gestapeld, *tanahoe*. Bij de eene wijze van *tawoenggoë* is de trefkans grooter dan bij de andere. Gewoonlijk worden deze verschillende figuren achter elkaar gespeeld, telkens afgewisseld met *medongga*.

Het gelijktijdig opzetten van de tollen heet *kokada*: in Roembia: *kokai*. Het gelijktijdig doodgaan van twee tollen heet *mbero*. Wanneer in Roembia twee jongens gelijktijdig hun tollen zullen opzetten om uit te maken

wie van hen beginnen moet den zijne op te zetten, gaan ze tegenover elkaar staan met den reeds opgewonden tol in de linkerhand, zóó, dat er een stuk toltouw is tusschen linker- en rechterhand. Op hetzelfde oogenblik werpen ze hun tol over het stuk koord tusschen de beide handen van den ander, zoodat de beide touwen zich kruisen, en trekken tegelijkertijd met de rechterhand het koord af; de tollen draaien op den grond, en degeen, wiens speeltuig het 't langst uithoudt, mag bij den aanvang van het spel op den ander werpen.

Bolaang-Mongondooe.

Van Mongondooe vernemen wij uit de literatuur alleen: Het tollen is een geliefde uitspanning van de jongens" (N. P. Wilken en J. A. Th. Schwarz, Allerlei over het land en volk van Bolaäng Mongondooe, Mededeelingen N. Z. G. dl. 11, 1867, bl. 343).

Dr. Kaudern beeldt in zijn boek op fig. 41 B een tol uit Mongondooe af, een kegel met een tamelijk scherpe punt, die denzelfden vorm heeft als de door dien Schrijver afgebeelde tollen uit de Minahassa.

De Minahassa.

In de literatuur wordt hier en daar gezegd, dat in de Minahassa getold wordt, zonder dat verder over den tol en het tollen wordt uitgewijd. Zoo N. Graafland in zijn „De Minahassa", 1, 282. De eenige berichtgever, die ons uitvoeriger inlicht, is J. A. Th. Schwarz in zijn „Lijst van voorwerpen enz.", Mededeelingen N. Z. G., dl. 22, 1878, bl. 264-265, en in zijn door N. Adriani uitgegeven Tontemboansche Teksten, Vertaling, bl. 264-265.

De heer F. W. van de Wetering, burgemeester van Menado, is zoo vriendelijk geweest nadere gegevens bijeen te brengen, die afkomstig zijn van de heeren C. Tatenkohan (Bantik), J. E. Lucas (Tolour), Majoor Pelengkahu (Tonsea), S. Weley (Tomboeloe), en J. Worotikan. Verder ben ik nog een en ander te weten gekomen door eigen onderzoek.

De spelers en de naam van den tol.

Schwartz vertelt, dat vroeger niet alleen knapen en jongelingen zich met tollen vermaakten, maar ook bejaarde mannen. „In zeer afgelegen nageriën gebeurt het nog wel eens, dat men, daar onverwachts komende, eene groep mannen aantreft, met veel leven en vroolijkheid zich op een erf, of midden op den weg met het tolspel verlustigende". Tegenwoordig is het een kinderspel, dat niet aan tijd gebonden is. De andere berichtgevers bevestigen het bovenstaande.

De naam van den tol is in het Tontemboansch *warai*, in 't Tomboeloesch *wajar* (no. 1 en 2 van de figuur); *wajar* is een omzetting van *warai*. Er is een soort alikruik, die ook den naam van *warai* draagt. Vermoedelijk is de overeenkomst in vorm van schelp en tol de reden, dat beide denzelfden naam dragen. Dat de alikruik eens als tol zou zijn gebruikt, is niet waarschijnlijk. Het is ook mogelijk, dat het twee afzonderlijke woorden zijn. *Iwarai* beteekent volgens den heer Lucas in 't Toloursch „geworpen worden".

Mewarai is in 't Tontemboansch „met den tol spelen", *mawarai* „den tol opzetten". Maleisch sprekende zegt men *pion* of *piong*, het woord voor „tol", dat met het Moluksch-Maleisch in de Minahassa gekomen is. Graafland zegt, dat men in Sonder het woord *warah* gebruikt, maar vermoedelijk is dit een drukfout.

No. 1 en 2 van de figuur heeten bij de Tolour *walo*, een woord dat volgens den heer Lucas „werpen" beteekent. Dit komt overeen met het Bare'e *balo*, dat de beteekenis heeft van: met een tol op een anderen tol werpen. *Mobalo* wordt vaak in de plaats van *mogantji* gebruikt, zoodat het licht kan gebeuren dat *balo* de beteekenis krijgt van „tol".

In Tonsea zegt men *lelojan*, wat eigenlijk de naam van het vinger- of handtolletje is. Op dit woord kom ik straks terug. In Bantaik zegt men voor dit model

tol *kasing*. In Ratahan gebruikt men *djantra* en in Tonsawang *oetin*, maar wat onder de laatste twee namen verstaan wordt, weet ik niet.

Tol van Mongondooe



(*naar Kaudern*).

Tollen uit de Minahassa.









1. 2. 3. 4.

1, 2, *naar Kaudern*. 4 *papakoe rewow*.

De tol.

De Minahasser kent het handtolletje; ze maken dit van de eikels van den Quercus Celebica, door een staafje in de vrucht te steken, waaraan ze den eikel tusschen de palmen der hand aan het draaien brengen. De boom draagt bij de Tontemboan den naam van *loiang*, en zoo wordt ook het tolletje genoemd (Schwartz, Med. N. Z. G., dl. 22, 268).

Bij de Tolour heet het handtolletje *wĕwoejoen*; volgens den heer Lucas beteekent *woejoen* „ronddraaien". Deze tolletjes worden gemaakt van de eikels van den Quercus Celebica, die hier *sĕsoendĕg* heet, en van de vruchten van den Ficus leucantatoma, die *lolojan* heet. Nu kent men in Tonsea volgens den heer

Pelengkahu geen anderen inheemschen naam voor „tol" dan *lelojan*, waarmee zoowel het handtolletje als de priktol wordt bedoeld. *Lojan* beteekent volgens den heer Pelengkahu „ronddraaien". De Quercus Celebica heet in het Tontemboansch *loiang*, in het Tomboeloesch *lojan*, zoodat we mogen aannemen, dat beide boomsoorten hun naam hebben ontleend aan het gebruik, dat er van de vruchten wordt gemaakt.

De gewone tollen worden van hard hout gemaakt, zooals ijzerhout (*maroeasei*, Afzelia bijuga — Koorders, 414; *tioes*, Metrosideros vera — Koorders, 463 —), ebbenhout, *tamboelinas*, lemon, djamboe, lansat.

De *wajar*, *warai*, *walo*, *kasing* is een kegel van hout met een plat of licht gebogen bovenvlak. Naast dezen vinden we een tol, waarin aan het ondereind een gleuf is gesneden, en een kopje aangebracht, om het touw houvast te geven. In deze soort tollen is in de punt een spijker *(pakoe)* als taats gedreven, en daarom heeten ze bij de vier hoofdstammen van de Minahassa *pakoe* of *papakoe*, in Bantik noemt men ze *koṛoṛoesoe*, van welk woord ik geen nadere verklaring kan geven. Onder de *papakoe*-tollen is er ook een, die den vorm heeft van den veelal in het Pososche gebruikten tol (no. 4 van de figuur). Deze heet in het Tomboeloesch *papakoe rewow* „pinangnoot-tol" (*rewow* is de kern van een oude pinangnoot, die van haar vezelbast is ontdaan).

Schwartz geeft de namen van eenige tolvormen op: *warai rantai*, hooge tol; *warai lompeng*, lage tol; *w. limpĕr* of *rimpĕr*, van boven platte tol; *w. loentoengan*, van boven bolle tol; *warai mĕsaroe*, „letterlijk te vertalen door: de naar elkaar toegekeerd staande tollen. Deze tol heeft den vorm van twee tollen, die met de platte bovenzijden op elkaar zijn gelegd", de dubbele kegeltol dus. Ook de *warai papakoe* noemt Schwartz; deze heet ook *wawatok*, lett. „de tol waarmee geslagen of getroffen wordt"; dus genoemd omdat deze tol vooral bestemd is bij het tolspel om de *warai* der tegenpartij te treffen".

In zijn inleiding op de achtste groep van de door Schwartz verzamelde verhalen geeft Dr. Adriani nog andere namen van tollen, voor een deel naar de plaats, die ze in het spel innemen: *tambuak*, een grooter tol, zoo groot als een *tambuak*, d. i. de houten prop, waarmee men het doorgestampte gat van het rijstblok stopt; *ririor*, een tol die de grootste en voorste is van een rij; *ate*, de middelste van een rij; *kuit*, de achterste en tevens kleinste van de rij; *tangĕ'ndĕn* of *tangĕ'ndĕn*, een geheel goed gevormde en daardoor goed draaiende tol, die aan alle eischen voldoet; *kurentes*, in geen enkel opzicht goed gemaakt en daardoor slecht draaiend; *pĕrea'*, te hoog van vorm en daardoor topzwaar en slingerend van een tol; enz.

Het woord *wajar* bij de Tomboeloe beduidt ook „slaan". Bij het tollen in de Minahassa wordt de tol veel geslagen; dit gebeurt met het tolkoord of met een reep palmblad. De heer J. Worotikan zegt: „Het hoofddoel (van het spel) is om den *wajar* het langst van allen te laten draaien, en daarom slaat men hem met het touw, nadat men hem heeft opgezet. De tol die het eerst ophoudt (met draaien) heeft het verloren". Misschien is dit slaan van den tol wel overgenomen van de Hollanders, die meer met den drijftol dan met den priktol spelen; hierdoor kan de beteekenis van *wajar* gewijzigd zijn. Het schijnt zelfs, dat *wajar* in het dagelijksch leven in de eerste plaats „slaan" beduidt: *Rinime rimeranoema inimajar si papakoe* „je slaat den tol veel te hard". *Soesoer oenen do empa'awajarna si okina* „die man slaat zijn kind elken dag". Het werkwoord „tollen" wordt niet met *wajar* gemaakt, maar met *papakoe*: *Kita na'apapakoe* „laten we samen tollen".

De *papakoe* van Ratahan verschilt van dien in de andere distrikten, doordat de gleuf en het kopje niet aan het onder-, maar aan het boveneind van den tol zijn gesneden. Het touw, dat overal van boombast is gedraaid, wordt vandaar af naar beneden toe gewonden,

terwijl dit bij den gewonen *papakoe* van den voet af naar boven geschiedt.

Bij den *wajar, warai, walo* wordt het koord slechts enkele toeren om het dikste deel van het tollichaam gewonden; vele malen zou niet gaan, daar het koord dan zou afschuiven. De lengte van het touw wordt dan ook opgegeven als zijnde slechts 60 à 70 cM. Veel vaart kan dus in den *wajar* niet gebracht worden.

Bij het opzetten van beide soorten van tollen wordt het begin van het koord aan den ringvinger vastgemaakt. De *wajar* wordt vastgehouden met duim, wijs- en middelvinger, de punt is naar beneden gericht, en het touw wordt dicht bij den grond en evenwijdig ermee afgetrokken. Is de *papakoe* opgewonden, dan wordt het dikste gedeelte met duim en middelvinger vastgehouden, de top van den wijsvinger wordt op de punt van den tol gelegd, die naar boven gericht wordt gehouden. Dan wordt het speeltuig van boven naar beneden geworpen, en onder het aftrekken van het touw draait de tol zich om, zoodat hij op de punt te recht komt.

De tijd voor het tollen.

Van den tijd voor het tollen bij de Tontemboan weten we, dat deze begint bij het oogstfeest, *manĕmpo*. Dan tollen de mannen, terwijl de vrouwen een spel met stukken kokosdop hebben. Het tolspel (*mĕmbaraian*) en het kokosdopspel (*mĕntakoian*) mogen vóór dien tijd niet worden gespeeld, omdat er te veel rumoer bij wordt gemaakt, hetgeen voor den oogst in 't algemeen verboden is. De tijd voor het tollen heet *ipĕngewarai*, de plaats voor het spel *pĕngawarian* (Schwarz-Adriani, bl. 264). Schwarz zegt nog: „Bij de Heidenen was dit spel slechts geoorloofd in den tijd tusschen de offers *manĕmpo* en *musĕw* [1]) waartusschen verscheidene maan-

[1]) Dit is dus tusschen den afloop van den oogst en het planten van de nieuwe rijst; in den tijd dus waarin de nieuwe akkers worden aangelegd.

den verliepen. Bij het *musĕw* werd op het *mawarai* weder het *pĕlii* gelegd".

Volgens een aanteekening van den heer S. Weley begon bij de Tomboeloe eertijds de toltijd bij het *manĕmpo'*, een offer bij het rijstplukken, dat ongeveer in de maand Mei viel. Men hield op met tollen bij het *koemoli*. Bij deze gelegenheid liepen alle jongens het dorp door om voedsel te vragen in de huizen der oudsten en notabelen. Men begon er mee 's avonds om een uur of half zeven, en men eindigde er pas mee, als men in al die huizen wat te eten had gekregen. Dikwijls namen de jongens ook van allerlei weg. Dit gebeurde ongeveer in de maand September. Deze opgaaf komt dus overeen met die der Tontemboan. Van Bantik wordt gemeld, dat het tollen daar plaats had na afloop van den oogst.

De regels van het spel.

Omtrent de regels van het spel weten we iets van de Tontemboan (Schwarz-Adriani, bl. 264 — 265). Het doel bij het tolspel is: om met den eigen tol dien van den tegenstander (*kawarai, kasaru*) zoo te raken, dat deze uitgaat (*mate*), maar de tol van dengeen, die geworpen heeft, blijft draaien.

Bij het tollen speelt men paarsgewijs tegen elkaar. Is het getal spelers oneven, dan speelt één tegen twee tollen; hij is *pakotalaan*, de twee anderen zijn *makotala*.

Wijzen van met den tol spelen zijn: *mĕmpopoan*, de tollen beurtelings opzetten en met den zijnen dien van den tegenstander op den kop treffen; *mĕmbangkilan* of *mĕnta'anan*, de tollen beurtelings neerleggen op een der zijden en er met den zijnen tegenaan werpen; *mĕmbĕta'an* of *mĕmbĕkaran*, van een bepaalden afstand beurtelings op elkaars tollen gooien en bij elken worp dien afstand grooter maken; *mĕndoetengan*, als boven doch zonder den afstand grooter te maken; *mĕmĕojaan*, *mangoja*, allen tegelijk den tol opzetten, om te zien wie het eerst zijn tol moet gaan opzetten;

mënsengke'an, de tollen beide opzetten en ze zoo laten draaien, dat ze tegen elkaar tikken. De tol die het langst blijft doordraaien, wint het; die het eerst uit is, verliest het; *mëlënganan*, beurtelings eenige tollen tegelijk treffen, die op een rij liggen.

Omtrent de regels van het spel in Bantik heeft de heer Tatenkohan mij ingelicht. Om met den tol zonder taats, de *kasing*, te spelen, moeten de beide partijen even groot zijn. Als men de tegenpartij niet uitgooit, wordt afgewacht wiens tol het langst blijft draaien, en die heeft het dan gewonnen. Welke partij mag beginnen met werpen, wordt uitgemaakt doordat twee spelers, van elken kant één, hun tollen opzetten. De makkers van hem, wiens tol het eerst uitgaat, moeten beginnen hun speeltuig op te zetten. Gesteld, dat elke partij uit drie spelers bestaat, en twee hunner raken hun tegenstanders, maar de derde niet, dan moet een van de twee winners nog eens op den tol van een der tegenstanders werpen. Zoo hij dan wint, heeft zijn partij het gewonnen. Mist hij, dan mag de tweede, die zijn tegenstander verslagen heeft, het nog eens probeeren.

Wint A, de partij die geworpen heeft, dan zetten de spelers van B, de overwonnenen, hun tollen overeind op den grond, met het bovenvlak op de aarde (de *kasing*, *wajar* enz. is plat van boven), en moet A op een afstand van ongeveer 10 meter erop werpen, met het doel de tollen van B om te gooien. Hierbij gelden dezelfde regels als pas genoemd zijn voor het opzetten der tollen. Wint A het, dan moet B weer haar tollen opzetten. Verliest A het, dan moet zij de tollen opzetten, waarop door B geworpen wordt.

Om met de *kororoesoe*, den tol met den spijker in de punt, te spelen, heeft men geen even aantal spelers noodig, stel 5. Nu wordt een cirkel op den grond getrokken. De jongens zetten hun tollen in dien kring op, en degeen wiens tol het dichtst bij den cirkelrand komt te draaien, begint met werpen. De anderen leggen hun tollen in het midden van den kring neer. Elke

tol, die door den werper met zijn tol uit den kring wordt getikt, mag meedoen met op de tollen te gooien, die er nog in liggen. Mist de werper het doel, dan snelt een der anderen toe, legt zijn touw om den draaienden tol van den werper heen en haalt hem hiermee met een ruk naar boven om hem bij het neervallen op te vangen. Lukt hem dit, dan legt hij den opgevangen tol in den kring, en neemt er zijn eigen speeltuig uit om er op zijn beurt mee te werpen. Als de tol van dengeen, die geworpen heeft, niet draait, heet dit *baka;* dan moet hij zijn speeltuig in den kring leggen.

De tol in de folklore.

In Bantik bestaat naar de mededeeling van den heer Tatenkohan het volgende volksverhaal. Er was een echtpaar waarvan de man verzot was op het tolspel, zoo zelfs dat hij het akkerwerk erom vergat. Hierdoor leed het gezin gebrek. Op een goeden dag, toen de man afwezig was, en er geen rijst meer in huis was, nam de vrouw den tol van haar man en hakte dien in vele kleine stukjes. Deze deed ze op een bord, en dekte dit met een ander bord toe. Toen de man hongerig thuis kwam, en wilde gaan eten, vond hij niet anders dan den versneden tol op zijn bord. Hij werd boos op zijn vrouw, en vroeg: „Waarom heb je dat gedaan?" De vrouw antwoordde: „Eet nu je tol maar op, want je doet niet anders dan tollen, en daarvan moet je dan maar leven". De man was beschaamd, zoodat de tranen in zijn oogen kwamen. Maar na dien dag tolde hij niet meer, en legde zich ijverig toe op het bewerken van zijn akker.

We herkennen in dit verhaal de mythe van de tollende jongens, waaraan hier een moraal is verbonden.

Van een ander verhaal, dat we in den loop dezer mededeelingen al enkele malen zijn tegengekomen, het verhaal namelijk van de echte en de valsche koningin heeft de Minahassa een eigen redactie, die mij werd

medegedeeld door den heer J. Worotikan. Het is het verhaal van Lĕtow mokosamboer en zijn vrouw Wongkahoe (in Tolour heeten deze personen Mokosamboel en Mĕkĕwaangkaoe). Telkens ging Lĕtow mokosamboer op reis naar het Oosten om levensmiddelen voor zijn gezin te halen; soms bleef hij enkele dagen, soms een maand weg. Toen zijn vrouw zwanger was, en hij weer op reis zou gaan, zei hij tot haar: „Pas goed op en wees voorzichtig!" Hij liet haar onder de hoede van een paar oude vrouwen, en reisde af in zijn boot.

Toen de man vertrokken was, kwam een vreemde vrouw tot Wongkahoe, die een mand met snuisterijen bij zich had om die te verkoopen. Ze vertelde aan Wongkahoe, dat haar man te Wenang woonde en een goede vriend van Lĕtow mokosamboer was, want ze behoorden beiden tot de Indoes van Djawa, en hadden samen onder Woeroek gediend. Door deze mededeeling werden beide vrouwen bevriend, en de vreemdelinge bleef daar in huis.

Elken morgen liepen ze samen rond om onrijpe vruchten te zoeken, omdat Wongkahoe daarin grooten trek had. Op een goeden dag zei de vreemde, dat ze een mooien lemonboom wist met heerlijke zure vruchten, die aan de zee stond. Wongkahoe liet zich makkelijk overhalen met haar mee te gaan, en ze kwamen ook bij den boom, die aan den kant van een ravijn stond. Toen Wongkahoe met een stok eenige van de vruchten wilde afslaan, gaf de ander haar een duw, zoodat ze in het ravijn viel, en op een zandhoop aan den oever der zee terecht kwam. Gelukkig had ze zich niet bezeerd, en den volgenden dag beviel ze van een zoon.

In haar nood riep Wongkahoe de goden aan. Toen kwam er uit zee een krokodil gezwommen. De moeder was erg bang, maar toen het dier op het droge was gekomen, veranderde hij in een schoonen man, die tot haar zei: Wees niet bang, ik ben de bewaker van de zee, en ik kom om je te helpen". Toen riep hij

twee andere krokodillen aan, waarvan de een kleeren voor den kleine bracht, en de ander allerlei lekkernijen. Verder maakte die man een hut voor moeder en kind en gelastte een zeeslang (*tanggirian*) op te passen, en te zorgen dat het moeder en kind aan niets ontbrak. Daarop verdween hij.

Wongkahoe was erg blij en vol hoop, dat haar man haar eens zou vinden. Zoo verliepen er eenige jaren, waarin de jongen voorspoedig opgroeide. De moeder had hem den naam gegeven van Oetoe' wailan. Nu en dan ging ze in het geheim naar het dorp van haar man, en vernam daar dat Lĕtow Mokosamboer met de slechte vrouw getrouwd was, maar dat ze erg door de neus sprak en er na de geboorte van een zoon vreeselijk leelijk uitzag. Lĕtow Mokosamboer ging nu telkens naar een toovenaar om te beproeven medicijn voor zijn vrouw te krijgen.

Wongkahoe leerde haar zoon tollen, waarin de jongen veel plezier had, omdat er versjes bij werden gezongen. Zoo leerde zijn moeder hem onder het tollen te zingen: *Malowalopema si Oetoe' wailan, rinte ni Wongkahoe waki-waki pasong.* „Laat eens Oetoe' wailan, de zoon van Wongkahoe in het ravijn, tollen!" (Te Tondano luidt het versje: *Iwalowalo mai e Oetoe wailan oki ni Mokosamboel wo ni Mĕkĕwaangkaoe.* „Werp je tol hierheen o Oetoe wailan, kind van Mokosamboel en Mĕkĕwaangkaoe").

Hier breekt het verhaal af, maar het is duidelijk, dat door dit versje de aandacht van Mokosamboer wordt getrokken, totdat deze zijn ware vrouw terugvindt, en de slechte vrouw verwijdert.

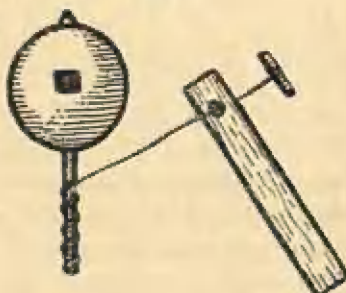
Zuid - Celebes.

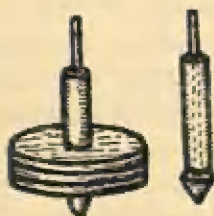
Van het land der Makassaren en Boegineezen weten wij uit de literatuur alleen, dat er getold wordt, en dat de tol er *gasing* heet. Dr. A. A. Cense te Makassar is zoo vriendelijk geweest mij hierover een en ander mede te deelen; zijne inlichtingen heeft hij in hoofdzaak

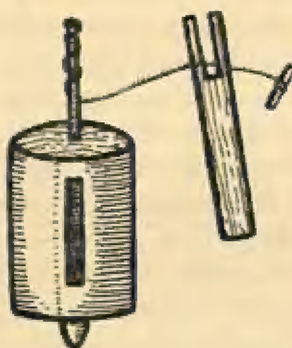
ontvangen van den heer Noeroeddin, gepensionneerd onderwijzer aan de Osvia te Makassar. Ik geef deze mededeelingen hier weer, zooals ik ze van Dr. Cense ontvangen heb. De inheemsche woorden zijn alle Makassaarsch, tenzij ze door bijvoeging van Boeg. als Boegineesche zijn aangeduid.

Tollen van Zuid-Celebes
(naar schetsen van Dr. A. A. Cense).











De tol.

Men kent van den tol de volgende soorten:

1. *Gasing*, de gewone priktol, vervaardigd van een harde houtsoort, met ijzeren spil. Gaarne maakt men de *gasing* van *baroe'*- of *djamboe*-hout; een tol van djamboehout maakt, naar men mij mededeelt, bij het draaien een brommend geluid. Zie I van de bijgevoegde afbeelding.

2. *Gasing boeloeganda* of *gasing baine* „vrouwelijke tol", een tol met houten punt, tol en spil uit één stuk gesneden. De beteekenis van *boeloeganda* is mij niet bekend.

3. *Gasing poenaga*, Boeg. *gasing poede'*; dezen tol vervaardigt men uit de holle pit van de vrucht van den *poenaga*- Boeg. *poede'*-boom (Calophyllum Inophyllum). Door de pit steekt men een bamboe pin, waarvan het buiten de pit uitstekende gedeelte ongeveer tweemaal zoo lang is als het zich in de pit bevindende deel. In de pit maakt men een gat; hierdoor ontstaat bij het draaien een brommend geluid. Zie afbeelding II.

4. *Gasing pitjing*; deze tol wordt aldus gemaakt: door het vierkante gat van twee of meer op elkaar geplaatste — soms met *kamalo* — hars of was aaneengeplakte- oude Chineesche munten (*pitjing*) steekt men een hol bamboe kokertje; door dit kokertje wordt een losse spil gestoken. Wil men den tol opzetten, dan windt men het koord om het kokertje, houdt de spil met de hand vast en trekt het koord af. Zie afbeelding III.

5. *Gasing boelo*, de bamboe tol, bestaande uit een stuk bamboe (meestal *boelo gading*), waarvan beide uiteinden met een rond plankje zijn afgesloten; door het midden der plankjes is een houten spil gestoken. In den bamboe is een langwerpige spleet aangebracht, waardoor de tol bij het draaien een brommend geluid maakt. Zie afbeelding IV.

6. *Gasing* (*bisang*) *taipa*, tol, gemaakt van den manggapit, waarvan men een punt heeft afgehakt. In de pit wordt een spilletje geplaatst, op welks eene uiteinde

horizontaal een latje is bevestigd. Door een in de pit aangebracht gaatje steekt men nu een touw, dat aan het spilletje wordt vastgeknoopt. Door het spilletje te draaien kluwt men het touw op; nu trekt men het touw af, het spilletje komt in draaiende beweging en kluwt ten slotte vanzelf het touw weer op; men kan dan weer aan het touwtje trekken enz. Zie afbeelding V.

7. *Gasing tanroe'*, tol van hoorn. Rijke lieden laten soms voor hun kinderen zulk een tol van de punt van een grooten karbouwenhoorn vervaardigen.

Behalve deze gasings kent men nog allerlei vingertolletjes, *paete'* genaamd (van *ete' mete'* „ronddraaien"), die men maakt van harde, ovale vruchten (als de *tjinagoerie*, Bare'e *sinagoeri*, Sida rhombifolia) of van een oude Chineesche munt, met een spilletje doorstoken. Deze tolletjes brengt men aan het draaien (*appaete'*) met de vingers of door ze tusschen twee latjes weg te knijpen. *Appaete'* noemt men ook het laten draaien van munten bij het spelen om „kruis of munt" (Mak. *ballang* en *Oekiri'*).

Het opzetten van den tol.

Bij het opzetten van een tol maakt men dikwijls gebruik van een klein bamboe latje (*papa*), waarin men een gat of inkeping heeft gemaakt. Men steekt het tolkoord door dit gat of deze gleuf, windt het om den tol, drukt met de linkerhand het latje tegen den tol en trekt met de rechterhand het tolkoord af.

Men onderscheidt *gasing ranrang*, een tol, die bij het draaien op één punt blijft staan, en *gasing galetere'*, een tol, die, doordat de spil niet loodrecht in het midden is aangebracht, voortdurend verspringt. Een goede *gasing ranrang* verkrijgt men door het hout te laten draaien (*lari'*).

Een *gasing ranrang* probeert men wel als volgt: eerst laat men den tol draaien op de palm van de rechterhand en dan laat men hem achtereenvolgens glijden op den kant van den nagel van den duim van

de linkerhand, op den nagel van den duim van de rechterhand, op den nagel van den wijsvinger van de linkerhand enz. Een tol, die op de tien vingernagels blijft draaien, geldt als voortreffelijk; men zegt dan *naiki sampoelo kanoekoe* „hij klimt op tien nagels". Een buitengewoon goede *gasing* kan draaien op het oog van een naald (*naiki ri padja djaroeng*); voor zulk een gasing heeft men gaarne een rijksdaalder en meer over. Bij dit spelletje met de *gasing* werd vroeger ook door ouderen wel gewed.

De tijd voor het tollen.

Als eigenlijken toltijd noemde men mij den tijd na het oogsten. Dat tollen buiten den vastgestelden tijd het gewas zou doen mislukken of iets dergelijks, vernam ik niet.

De regels van het spel.

Het bekendste spel met de *gasing* is het z.g. *appangka* (wat *pangka* eigenlijk beduidt, wist men niet te zeggen). Voor dit spel gebruikt men meestal een *gasing galetere'*. Van dit *appangka* bestaan drie variaties:

1. *Appangka paete'*. Dit wordt gespeeld door twee personen, waarvan één zijn tol laat draaien en de ander moet trachten met zijn tol den tol van zijn tegenstander te raken. Dit gaat om de beurt. De bedoeling is den tol van den ander een „wond" (*loko'*) te bezorgen. Dit spel wordt meestal gespeeld door opgeschoten jongens, doch ook ouderen nemen eraan deel.

2. *Appangka tatala'*, door twee of meer personen gespeeld. Met het tolkoord als straal trekt men een cirkel *(tatala')* op den grond. Dan wordt er geloot: een der spelers neemt zooveel grashalmen (meestal van de *badjeng-badjeng* genaamde grassoort) in de hand als er spelers zijn; in een der halmen is een knoop gelegd. Wie de halm met knoop (*poto'*) trekt, moet zijn tol in het midden van den cirkel leggen. Dit loten heet *ammoe'boe' poto'* „knoop trekken".

Nemen wij eerst het geval, dat er slechts twee spelers zijn: A plaatst zijn tol in den cirkel, B moet met zijn tol slaan (*anngamba'*; *nng* schrijfwijze voor *ngng*), en trachten den tol van A te raken. Raakt hij (*natabai*), dan mag hij voort blijven gaan met slaan. Mist hij een keer, dan mag hij nog tweemaal slaan. A roept dan: *lagi doea* [1]; mist hij weer, zoo is het *lagi sika'* [1] (= *lagi sikali*). Na driemaal missen is hij „af" en worden de rollen omgewisseld; raakt hij echter bij het *lagi doea* of *lagi sika'*, dan begint hij weer met een schoone lei (dit noemt men *tena lagi-lagina* „er is geen sprake van nog zoo en zooveel keer") en mag dus driemaal missen voor hij „af" is.

Komt B's tol binnen den cirkel te liggen, dan is B dadelijk „af", zijn tol wordt in het midden gelegd en A mag slaan. Doet het geval zich voor, dat B's tol binnen den cirkel gaat draaien, dan wordt hij door A opgepakt (*nidjakkalaki*) om te voorkomen, dat de tol buiten den cirkel zou geraken en B dus eventueel — gesteld dat de stand *lagi doea* of *lagi sika'* is — zou mogen doorspelen. Heeft A den tol van B opgepakt, dan komt deze in het midden te liggen en is A aan de beurt om te slaan.

Gaat B's tol draaien buiten den cirkel, zoo wordt hij door A met het gespannen tolkoord zachtjes binnen den cirkel gedreven (*nirereki*), en daar opgepakt; B is dan „af".

Indien B's tol ver buiten den cirkel draait, mag A trachten door zijn touw om den tol te slaan dezen op te trekken en met beide handen op te vangen (men noemt dit *nisaoeki*). Gelukt het, dan wordt de tol in het midden gelegd en is A aan de beurt.

Gebeurt het echter, dat A bij het *rere'* of *saoe'* mist, dan heeft B een schoone lei en geldt voor hem weer *tena lagi-lagina*. Is de stand dus voor B b.v. *lagi sika'* dan zal A niet gaarne dit risico loopen en liever wachten tot B's tol is uitgedraaid, waardoor deze „af" is.

[1] Eigenaardig is, dat men hier Maleische woorden bezigt.

Doet zich voor het geval van *sambi' kalenna* of *saoe' kalenna*, d.w.z. blijft iemands tol bij het werpen vastzitten aan het touw — hetgeen b.v. kan gebeuren door verkeerd opwinden — dan mag de tegenstander den tol pakken en in den cirkel leggen.

Nog zij opgemerkt, dat, indien de tol juist op den cirkelomtrek ligt, hij voor „binnen" geldt als de spijker (*paso'*), voor „buiten" als de kop op de lijn ligt.

Nemen drie spelers aan het spel deel, zoo komt A's tol in het midden te liggen, B en C mogen slaan. Is een van beiden, b.v. B „af", dan komt zijn tol eveneens in het midden te liggen. Is C „af" (hetzij dat hij driemaal heeft gemist, hetzij dat zijn tol binnen den cirkel komt te liggen, of door het *djakkala'*, *rere'* of *saoe'* van een zijner tegenstanders wordt gevangen) zoo komt zijn tol in het midden en A en B mogen slaan. Liggen er twee tollen in den cirkel, dan worden ze naast elkaar gelegd. Wordt één geraakt en springt hij buiten den cirkel, dan mag de eigenaar weer meespelen; blijft de tol echter binnen den cirkel, dan wordt hij weer in het midden gelegd. Als beide tollen naar buiten springen, worden zij weer op hun plaats gelegd.

Voor vier of meer spelers gelden dezelfde regels; de tol van één der spelers komt in het midden te liggen, successievelijk komen hier de tollen der andere spelers bij. Op de bovenbeschreven wijze kan het gebeuren, dat men weder wordt verlost en mee mag spelen, echter moet altijd één tol in het midden blijven liggen.

3. *Appangka sagoerilla* (dit woord is zeker niet inheemsch). Dit wordt gespeeld door twee of meer personen. Men maakt twee cirkels, ± 20 M. van elkaar. Zijn er twee spelers, dan legt b.v. A zijn tol binnen den eersten cirkel; de bedoeling is nu dat B den tol van A eerst buiten den cirkel doet springen, en vervolgens door te slaan tracht te drijven binnen den tweeden cirkel. Is dit gelukt, dan wordt A's tol door B met de punt van zijn tol geslagen en toegetakeld

(*nitjatja*). Overigens gelden bij dit spel alle regels van het *appangka tatala'*. Zijn er b.v. 3 spelers, dan worden twee tollen (van A en B) binnen den cirkel gelegd. Raakt C een dezer tollen, b.v. van A en springt deze buiten den cirkel, dan is A vrij en trachten A en C beiden den tol van B naar buiten te drijven. Lukt het B's tol in den tweeden cirkel te krijgen, dan wordt hij door A en C toegetakeld.

De tol in de folklore.

In de oude Boegineesche La Galigo-poëzie wordt verteld, dat Batara Goeroe's zoon, Batara Lĕttoe', met de andere prinsen in de *dadjarĕng* van het paleis speelt met gouden tollen (*gasimpoelawĕng*) en gouden kemirinoten (*ampiri soda'*) Zie Matthes: Boeg. Chrestomathie, II, p. 524, 525.

De Sangi- en Talaud-eilanden.

Van de Sangi- en Talaud-eilanden heb ik geen nadere berichten omtrent het tollen. We weten dus alleen, dat er met den priktol gespeeld wordt.

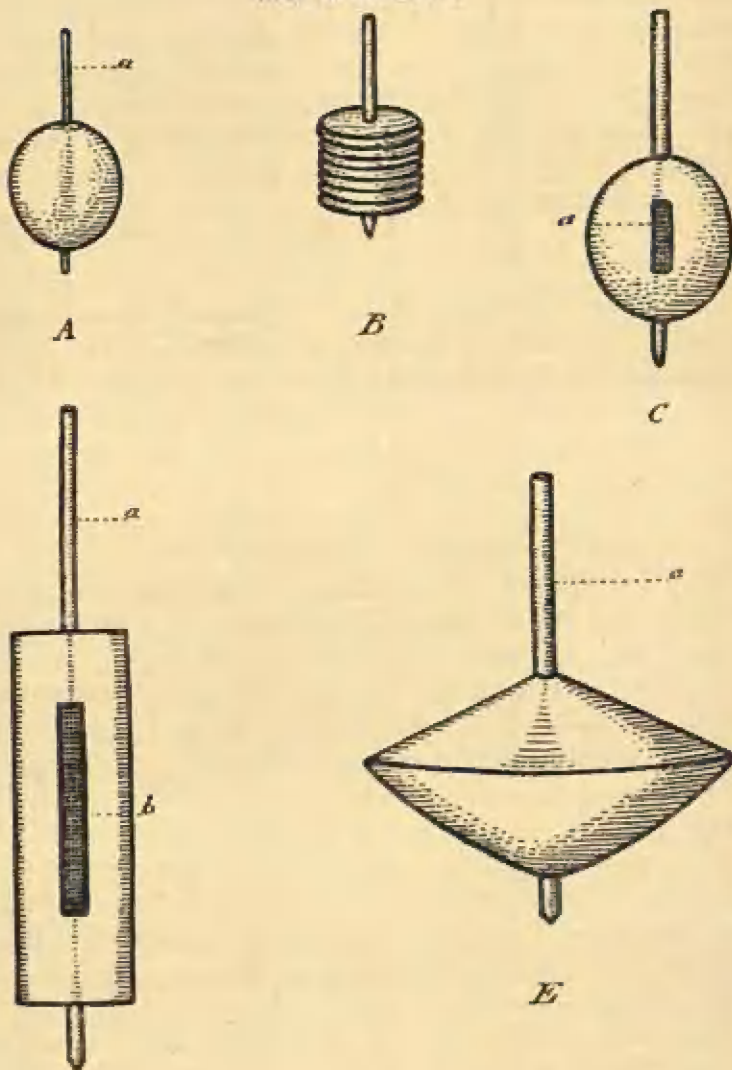
Van Siaoe schrijft B. C. A. J. van Dinter: „De bij de Siaoesche jeugd in zwang zijnde spelen zijn o. a. het tollen (*moekasing*) („Eenige geogr. en ethnogr. aanteekeningen betreffende het eiland Siaoe", T. B. G. 41, 1899). Dr. Kaudern beschrijft van Talaud een tol, *asinga*, die veel gelijkt op dien van O. Centraal Celebes en N. O. Celebes. Wij weten echter niet of de tol daar van vóór de komst der Europeanen inheemsch is, dan wel of deze eilandbewoners er eerst later mee bekend zijn geworden.

De Kleine Soenda—Eilanden.

Bali en Lombok.

Over den tol en het tollen op Bali en Lombok is niets in de literatuur te vinden. De heer H. Schwartz te Buitenzorg was echter zoo vriendelijk mij een en

Tollen van Bali
door H. Schwartz.



A. *G a n g s i n g t o e o e n g. a. katik (spil). B. G a n g s i n g p i p i s (d j i n a h). C. G a n g s i n g t j a m p l o e n g. a. song. D. G a n g - b o e l o e h of t i i n g. a. katik; b. song (opening, gat)=gleuf; ter aanduiding v. d. vorm voegt men erbij: marapat of mrapat pandjang (rechthoekig). E. G a n g s i n g k e p e r. a. katik (spil).*

Tollen van Bali
door H. Schwartz.

Fig. I. Fig. Ia.

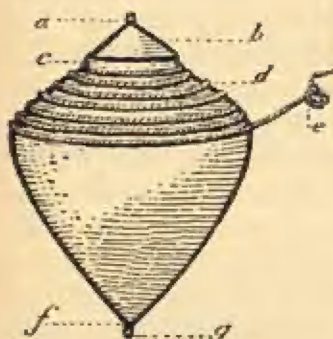




Fig II Fig. IIa.

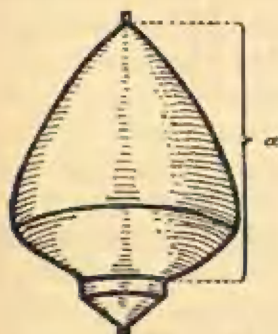




Fig. I. Gangsing. a. paksinteras of tendas (paksi (vogel) = pen); b. teras of tendas (kop); c. baoeng (hals); d. talin gangsing (tolkoord); e. gentol (knoop); f. djit (aars); g. paksin djit of p. bangkiang.
Fig. II. a. pangawak (lichaam).

ander over tol en tollen op Bali mede te deelen. Ik geef hieronder hetgeen hij bericht met zijn eigen woorden weer.

Spelers en naam van den tol.

Niet alleen jongens tollen, ook jongelingen en soms mannen doen er aan mee. Tollen (Bal. *gangsing*) komen

op Bali en Lombok in verschillende soorten voor (zie bijgaande teekening). Van de Sasaksche tollen (*gegasing*) weet ik geen bijzonderheden mede te deelen, ook niet omtrent het verspreidingsgebied der Balineesche tollen. In zijn woordenboek geeft van der Tuuk in tegenstelling van de *gangsing* op de *kèkèjan*, een *gangsing* zonder kop, maar naam en speeltuig zijn op Bali onbekend. Die tol wordt in Banjoewangi en Madoera gevonden, zooals i. v. *kèkèjan* ook blijkt, waar v. d. Tuuk hem weer in tegenstelling van *gangsingan* (Jav.) vermeldt.

De tol.

Op Bali kent men bromtollen, handtollen en priktollen. Van de bromtollen (*gangsing mamoenji*, L., *g. masoeara* H.) zijn mij twee soorten bekend:

1. *Gangsing boeloeh*, ook *g. tiing* genoemd, vervaardigd van *boeloeh* (Bal.), een Bambusa-variëteit, waarvan ook de Balineesche fluiten (*soeling*) gemaakt zijn; lengte van het bamboestuk (de *pangawak*, het lichaam van den tol) bedraagt gewoonlijk ong. 10 cM, op zijde voorzien van één gleuf (niet van gaten zoover mij bekend); de openingen van de *pangawak* boven en beneden zijn dichtgestopt met *malem* (bijenwas) of *gambir*; de spil (*katik*, Bal.) is van hout of bamboe, aan het ondereinde puntig; wordt in beweging gebracht met behulp van een koord of met de handen.

2. *Gangsing tjamploeng*, bestaande uit den bolster van de kogelronde vrucht van de *tjamploeng* (Bal.), ook, maar zelden, *mandara* (Sanskrit) genoemd (Calophyllum inophyllum) en een houten of bamboezen spil, die van onderen aangepunt is; op zijde voorzien van een gleuf; wordt op dezelfde wijze als de *gangsing tiing* opgezet. Beide bromtollen worden vooral in West-Lombok en Karangasem gevonden.

Tot de vinger- of handtollen behooren:

1. *Gangsing keper* (zoo genoemd naar den vorm, die veel overeenkomst heeft met den *keper* — een lens-

vormig houten schijfje — waardoor de *pleting* — garenwinder — gestoken wordt ter vergemakkelijking van het daarom winden van inslagdraad), vervaardigd van dezelfde houtsoorten als de priktol (zie beneden), ook van djatihout; middellijn zelden meer dan ong. 8 cM; de spil van hout of bamboe, eveneens puntig aan het ondereinde; wordt opgezet met behulp van een tolkoord of met de handen; komt in Karangasem en vooral in West-Lombok voor, misschien ook elders op Bali.

2. *Gangsing pipis*, L., *g. djimah*, H. (in Boeleleng ook *plintjeran* of *pintjeran pipis* geheeten). Deze kèpèngtol bestaat uit een stapel van 3 tot 7 met gambir op elkaar geplakte kèpèngs (Chineesche duiten, betaalmiddel op Bali) met een houten of bamboezen spil door het vierkante gat in het midden der duiten gestoken. Ook deze tol wordt met behulp van een snoer of met de handen in beweging gebracht.

3. *Gangsing* of *plintjeran* (*pintjeran*) *toeoeng*, voor kleine kinderen. Hiervoor wordt gewoonlijk gebezigd de vrucht van de *toeoeng kandji*, ook *t. kèntji* genaamd een eetbare tèrong (Solanum) variëteit, bijna kogelrond, grooter dan een knikker en in het stadium van rijpheid geelrood. De vrucht van de *toeoeng mamedi*, die even groot is als de evengenoemde en rijp een roode kleur aanneemt, wordt er zelden voor gebruikt, omdat deze eenigszins giftig is. Beide variëteiten groeien in het wild en zijn naar ik meen, over den geheelen archipel verbreid.

De prik- of werptol is de *gangsing*. Hij heeft een vorm zooals op de teekening is afgebeeld. De namen der onderdeelen zijn daar vermeld. Een onderscheiding in mannelijke en vrouwelijke tollen is mij niet bekend.

Voor den *gangsing* wordt taai, hard hout van groot soortelijk gewicht gebezigd; het menigvuldigst het hout van de *sotong* (Bal.) *djamboe kloetoek* (Jav.), Psidium Guajava; van diverse djeroek (Citrus) soorten, *djoeoek*

(Bal.); kernhout (Bal. *les*) van de tamarinde (Bal. *asem* of *tjelagi*, Tamarindus indica), en kernhout van de *tjanging* (Bal.), Erythrina ovalifolia, een dadapsoort met doorns.

Het tolkoord en het opzetten van den tol.

Het tolkoord (*talin gangsing*, Bal.) loopt van het eene uiteinde geleidelijk dunner uit naar het andere. Aan het dikke einde is een knoop gelegd. Het koord wordt meestal gedraaid van *bagoen waroe* (Bal.), vezels van den *waroe*, Hibiscus tiliaceus; van pisangbastvezels (*bagoen gedebong* Bal.), nl. van de droge *koepas* (Bal.), bladscheede; van *benang toekelan* (Bal.), garen in strengen, op Bali gesponnen; van *oewèk-oewèkan* (Bal.), reepen van vodden.

Het koord wordt om het bovendeel van de *pangawak* (fig. I) of om de spil van den tol gewonden, naar eigen verkiezing van links naar rechts (*medbed ngenawan*, grdw. *bedbed* en *kenawan*) of omgekeerd van rechts naar links (*medbed ngèbot*, ook *m. ngéé* (grdw. *kèbot* en *kéé*).

Om verder den priktol (*gangsing*) op te zetten, wordt hij op de wijze als in de teekening (fig. Ia en IIa) aangegeven in de rechterhand gehouden en het vrije einde van het koord tusschen den pink en den ringvinger of tusschen den ring- en middelvinger zoover doorgehaald, dat de knoop op de rugzijde van de hand nabij den handwortel komt te liggen. Is het doel van den priktol lang te blijven draaien, dan wordt hij op geringe hoogte boven den grond naar voren geworpen in bijna horizontale richting (*ngentoengang nglongsorang*) en tegelijkertijd het koord met een ruk naar zich toe weggetrokken. Moet er op een anderen draaienden tol (niet op een op den grond liggenden, zooals elders ook wel gebeurt) „geslagen" worden (*nggeboeg*, gew. *ngeboeg*), dan smakt men zijn tol daarop neer (*mantigang*, ook *mamantigang* of *ngamantigang*) tevens het koord wegtrekkende.

Bij het opzetten van de andere tollen wordt het tolkoord op dezelfde wijze als boven vermeld in de rechterhand vastgehouden.

De regels van het spel.

Meestal spelen meerderen te zamen en worden wedstrijden gehouden (*ngadoe gangsing*), te weten:

1. *Makelo-keloan lenged*, L., *soewé-soewéjan lenged*, H.: om het langst (laten) draaien, een samenspel, dat met alle tolsoorten gespeeld wordt. Den priktol kan men zoowel rechtop (*madjoedjoek*, fig. I) als met den kop naar beneden (njoengsang, fig. II) laten draaien; vandaar dat zoowel de kop van den tol als de punt onderaan voorzien is van een ijzeren of koperen pen. Om deze resultaten te verkrijgen wordt bij het opzetten de tol in de rechterhand gehouden als resp. in fig. Ia en IIa afgebeeld is.

2. *Ngeboeg gangsing*, H. L.: slaan op een, zooals boven reeds gezegd, draaienden priktol.

De tijd voor het tollen.

Hoewel beweerd wordt, dat het tollen niet aan een bepaalden tijd gebonden is, ziet men althans het tollen met den *gangsing* het meest in den drogen tijd (*masan endang*), ik meen na den rijstoogst.

De tol in de folklore.

Van een gebruik van den tol, anders dan om ermee te spelen, weet ik, dat er zijn, die de *palangkiran* (beschilderde houten bak, gehangen boven de slaapplaats van kinderen, die nog niet van tanden gewisseld hebben, om daarin offeranden aan te bieden aan Batara Koemara, (den god der kleine kinderen) een miniatuur tol neerleggen als speelgoed voor dien batara. Voor hetzelfde doel worden door sommigen *goelî's* (knikkers) en door velen zaad van de *tjikal* (Entada scandens), waarmede kinderen het *tjikalan*-spel spelen, in dien bak gedeponeerd. Anderen beweren, dat het

tjikalzaad in het belang van het kind in de *palangkiran* gedaan wordt, opdat het voor buikaandoeningen bewaard blijve, waartegen tjikalzaad als geneesmiddel aangewend wordt.

Wat tenslotte de raadsels betreft, in mijn verzameling van ± 400 raadsels heb ik slechts twee gevonden op den tol nl.:

1. *Kedeng boen nroetdoet kedis posoeh ; apa ké ento ?* L.: Trek een rank naar je toe (en) een kwartel trippelt weg; (ra, ra!) wat is dat?

2. *Apa, anak tjerik pantigang ngoerek goemi?* L.: (ra, ra!) wat is een kind, (dat) neergesmeten den grond uitholt?

Flores.

Van Flores kan ik maar heel weinig mededeelen omtrent den tol en het tollen, omdat inlichtingen, die ik gehoopt had te zullen ontvangen, zijn uitgebleven.

De heer C. C. F. M. le Roux, Secretaris van het Kon. Bataviaasch Genootschap van K. en W., die geruimen tijd op Flores heeft doorgebracht en er veel gereisd heeft, schreef mij: „Voor zoover ik mij weet te herinneren, komt de tol op Flores alleen voor bij de kustbevolking op verschillende plaatsen, o.a. Endeh, Sikka (onderafd. Maoemereh, zuidkust) en Larantoeka. Bij de bergbevolking heb ik nimmer met den tol zien spelen. Dat in Midden-Maoemereh de tol bekend is, moge blijken uit Dr. Max Weber, Ethnografische Notizen über Flores und Celebes, 1890, suppl. Int. Arch. für Ethnografie. In Bd III, Suppl. I op Tafel V, voorwerp 12, kunt U een afbeelding vinden van een houten tol van de kampong Sikka, oorspronkelijk een kolonie van Maleiers". De afbeelding van die tol is hierbij gegeven.

In zijn boek „Endeh (Flores)" (Mededeelingen van het Encyclopaedisch Bureau, afl. 26) geeft Jhr. B.C.C.M.M. van Suchtelen een opsomming van vele spelen op bl. 123 — 124, maar het tollen wordt daarbij niet genoemd. In het tweede deel over de taal geeft hij op:

Tol van Sikka (Flores),
naar Max Weber.



Tol = djaö-dialekt aléwongga; ngaö-dialekt potoe.
tolletje „ dadoe „ „ potoe.

H. B. Stapel vermeldt onder de spelen van het Manggaraische volk het tolspel niet (Het Manggaraische volk, T. K. B. G., 56, 1914, bl. 174 — 177).

Van Flores geeft Kaudern de afbeelding van twee tollen, afkomstig van de Noordkust van Flores en van Sikka (fig. 45, A en B op bl. 167). Ook deze tollen hebben den dubbelen kegelvorm, die zoo vaak voorkomt bij de tollen van de groote Soenda-eilanden.

Uit het bovenstaande zou men geneigd zijn op te maken, dat de priktol op een groot deel van Flores niet bekend is.

Soemba.

Voor Soemba ben ik wat den tol en het tollen aldaar betreft aangewezen op hetgeen ik daarvan vernam op een reis, die ik in 1920 over dat eiland heb gemaakt (Verslag van een reis over het eiland Soemba T. K. N. Aardrijkskundig Gen., 2e serie, dl. 38, 1921, bl. 524). D. K. Wielenga noemt den tol in zijn Schets van een Soembaneesche Spraakkunst, bl. 42, en in zijn Vergelijkende Woordenlijst (Verhandelingen K. Bat. Gen. dl. 61, 5e stuk, bl. 28). In het Int. Archiv für Ethnografie, VII, 247 en plaat XVI., fig. 10 moet iets over tollen voorkomen, maar ik ben niet in de gelegenheid geweest daarvan kennis te nemen. In 's Rijks Ethnografisch

Museum te Leiden bevinden zich twee tollen van Oost-Soemba, ruw van hout gesneden, kegelvormig; een met gele verf besmeerd (Catalogus, dl. 17, bl. 140).

Het tollen met den priktol is over geheel Soemba bekend, en een geliefd spel. In zijn Vergelijkende Woordenlijst geeft Wielenga de volgende namen op voor dit speeltuig: Tol = *maka,* Kamb. O. S.; *kadia,* Kan., Nap., Pal., Kod.; *kadjia,* Memb. A. K.; *kadjéoe,* Pal.; *kadè,* Lamb.

Maka menggit, een plaats in Midden-Soemba, beteekent „tol van lontarvrucht". Omtrent den oorsprong van dezen naam vertelt men, dat een Hoofd eens vier lontarvruchten had meegebracht om dezen boom in zijn gebied in te voeren. Jongens, die de ronde vruchten zagen liggen, dachten, dat deze zeer geschikt zouden zijn om ermee te tollen. Dit deden ze dan ook, zoodat de vruchten niet meer geplant konden worden. Dit verhaal is bedoeld als Kamper aardigheid. De jongens kunnen van de lontarvruchten wel op geen andere wijze tollen hebben gemaakt dan door er staafjes door te steken, en de tollen daarna aan het draaien te brengen met de vingers of tusschen de palmen van de hand.

De priktol heeft dezelfde gedaante als men er ook in Midden-Celebes aantreft. De lengte der in 's Rijks Ethnografisch Museum aanwezige tollen is 4 en 7 cM.; de diameter 3,5 en 5.5 cM.

Men mag alleen tollen in den tijd na den afloop van den rijstoogst en men houdt er mee op, wanneer men met het ontginnen van de nieuwe akkers een aanvang maakt.

De tol komt ook in de verhalen voor. Zoo vertelt men, dat in den ouden tijd Soembaneezen en Savoeneezen vreedzaam samen woonden in de kampoeng Parai Haoe. Het tollen van jongens werd echter eens

de aanleiding tot een twist tusschen hen, zoodat men besloot van elkaar te scheiden. Men ging in vrede van elkaar, en ten teeken daarvan wordt nog steeds in het geesten- *(marapoe-)* huis te Woenga (het stamdorp van Napoe) een ijzeren tol bewaard. Later verhuisden degenen, die van Parai Haoe waren weggegaan, naar het eiland Savoe, en werden daar de stamvaders der Savoeneezen.

Wat de koperen of gouden tol is voor de verhalen op Celebes, het speeltuig, waarmee zijn eigenaar steeds de overwinning behaalt op andere tollende personen, is voor de Soembaneezen de *maka ihi naoe* „de tol van massief brons".

Timor.

Over den tol en het tollen op Timor is in de literatuur maar weinig te vinden. In het westelijk deel van Nederlandsch Timor heeft men in het binnenland den priktol tot voor korten tijd niet gekend. Op mijn reis door dit land in 1920 heb ik overal naar het voorkomen van den tol gevraagd, en met uitzondering van de hoofdplaats Koepang [1]) werd mij overal geantwoord, dat men het tollen pas heeft leeren kennen door Roteneesche en Ambonsche onderwijzers. Deze lieden hebben het spelen met den priktol ook van anderen geleerd, vermoedelijk van de Portugeezen, van wien ze ook den naam voor den tol hebben gekregen, zoodat deze op de oostelijke eilanden overal *peo*, *peon* heet.

Alleen in Amanoeban vertelde men, dat men het tollen daar van Chineezen had afgezien. Men voegde er dadelijk aan toe, dat het heel weinig werd gedaan. Naar de inlichtingen, welke ik ontving kan gezegd worden, dat het spelen met den priktol zich in de landschappen Amfoan, Mollo, Amanoeban en Amanatoen

[1]) In het museum te Batavia is een tol van Timor afkomstig, die geheel van buffelhoren is gesneden. Dit speeltuig werd gekocht van de familie Siso. Het zal vermoedelijk van de hoofdplaats Koepang afkomstig zijn.

beperkt tot de leerlingen der school, die het spel in de vrije kwartieren onder de leiding van de meestal uitheemsche onderwijzers beoefenen. In het volksleven is dit spel niet opgenomen.

Hoe nader men echter komt tot de grens van het landschap Beloe, hoe meer men met den priktol ziet spelen. Te Lotas in Annas trof ik een groep tollende jongens aan. Men vertelde mij daar, dat het spel hier van oudsher inheemsch is. Dit is echter niet waarschijnlijk in verband met het pas medegedeeld verschijnsel bij de andere landschappen. Het ligt meer voor de hand aan te nemen, dat de lieden van Annas het spel hebben afgezien van de Beloeneezen, met wie ze van de vroegste tijden af in druk verkeer hebben gestaan.

Bij de Beloeneezen toch is het tollen met den priktol een geliefd spel. Vermoedelijk zijn dan ook de drie tollen uit het museum te Berlijn, die door Kaudern in zijn boek zijn afgebeeld (fig. 45 C, D, J) uit het woongebied van deze menschen afkomstig, waardoor dan tevens de gelijkenis met de *gasing*-vormen wordt verklaard. Uit de mededeelingen van den heer H. J. Grijzen („Mededeelingen omtrent Beloe of Midden-Timor. Verh. Bat. Gen. dl. 54, 3e stuk, bl. 18 e. v.) weten we, dat dit deel van het eiland bevolkt is geworden door immigranten, die nog vóór de komst der Portugeezen de kust van Amanatoen bereikten. Ze beklommen het randgebergte, en ontwaarden van daaruit een schoone, groene en aan zee gelegen laagvlakte, waar ze zich vestigden. Deze immigranten waren volgens de overlevering afkomstig van Sina-moetien-Malakkan. Op verschillende gronden bewijst Grijzen, dat hiermede het schiereiland Malakka bedoeld wordt. Deze vreemdelingen vermengden zich met de Timoreesche bevolking, die zij er aantroffen. Zij moeten ook den tol hebben meegebracht, en dit zal de reden zijn, waarom dit speeltuig alleen in dit deel van Timor inheemsch is te noemen. Grijzen vermeldt in zijn stuk

geen kinderspelen, en zoodoende vernemen wij niets omtrent het tollen. Te Lotas vernam ik, dat in Beloe om geld gespeeld wordt met tollen. Beide spelers geven een inzet. Dan zet de een zijn tol op, en de ander tracht dien met den zijne te raken; gelukt dit niet, dan zet de ander zijn speeltuig op, en de eerste werpt het zijne erop. Raakt hij den ander, dan let men op welke van de twee tollen het eerst uitgedraaid is. Hij wiens tol het langst blijft draaien, neemt den inzet voor zich. Dit is het eenige voorbeeld, dat mij bekend is van tollen om een inzet.

In tegenstelling met den priktol is de hand- of vingertol overal bekend. Men gebruikt daarvoor *fae*-pitten, die platte schrijfjes zijn; door zoo'n pit wordt een staafje gestoken, dat als spil dient, waarmee de pit aan het draaien wordt gebracht. Deze pitten worden ook gebruikt voor een werpspel.

Ik heb niet kunnen ontdekken of men er een bepaalden tijd op na houdt, waarin mag worden getold. Mijn bezoek aan Lotas had plaats een paar maanden na afloop van den oogst. De menschen beweerden dat het tollen aan geen tijd gebonden is.

In het pas genoemde Lotas deed men mij ook enkele verhalen, waarin verteld wordt van den zoon van Oesif Neno, den Hemelheer, die tollen bezat van goud, zilver en koper. Eens moet Oesif Neno een zoon bij een vrouw op aarde hebben gehad, maar hij wist niet waar de jongen was; hij herinnerde zich alleen, dat de jongen verzot was op tollen, en daarom schreef hij een groot tolfeest uit. Hij droeg menschen op: „Als ge iemand met een zilveren tol ziet spelen, neemt hem dien dan af, en brengt hem aan mij". Het gebeurde zooals Oesif Neno had verwacht. Toen hij zijn zoon gevonden had, nam hij hem met zich mede, maar waarheen hij hem heeft gebracht, wist men niet te zeggen.

Ik vernam hier ook een verhaal, dat op Celebes ook algemeen bekend is: Een jongen verwondt onder het

tollen den voet van zijn vader. In zijn boosheid neemt de vader den tol, maar de jongen tracht zijn eigendom terug te krijgen, waardoor een worsteling ontstaat. Tenslotte gaan beiden naar de moeder, en deze zorgt dat haar zoon het speeltuig terugkrijgt.

Rote.

Ofschoon niet tot de kleine Soenda-eilanden behoorende, geef ik aan het eiland Rote hier een plaats. De gegevens omtrent het tollen op dit stukje aarde heb ik te danken aan den heer M. M. Ngefak, Inlandsch leeraar.

De tol heet in Oost-Rote *didilê*, in West-Rote *didipok*. Beide woorden beteekenen „draaien". De naam *popòdek*, die Kleian opgeeft, is mijn zegsman onbekend.

Tol van Rote,
naar een schets van den heer M. M. Ngefak.



Getold wordt alleen aan de kusten; in het binnenland komt het nergens voor. Het wordt alleen gedaan door jongens, die op school zijn geweest, waar het hun door den onderwijzer wordt geleerd. Jongelingen houden zich niet met tollen onledig.

De tollen worden door de jongens zelf van hard hout gemaakt, zooals *koesambi-* en tamarinde-hout. Het touw wordt om den hals van den tol gewikkeld, naar beneden toe tot op de helft van den buik. Het dikke begin van het koord wordt tusschen de vingers geklemd, en dan wordt de tol weggeworpen.

De tijd voor het tollen is alleen gedurende de rusturen van de school.

Twee jongens tollen tegenover elkaar; hij wiens tol het eerst doodgaat, heeft het verloren.

De heer F. H. van de Wetering, vroeger Hulpprediker op Rote, schrijft mij, dat op dit eiland en op Savoe wel getold wordt, maar dat het spel beslist is ingevoerd. Het algemeen gebruikelijke woord voor „tol" *pio* is dan ook het Portugeesche *pion*.

De Molukken.

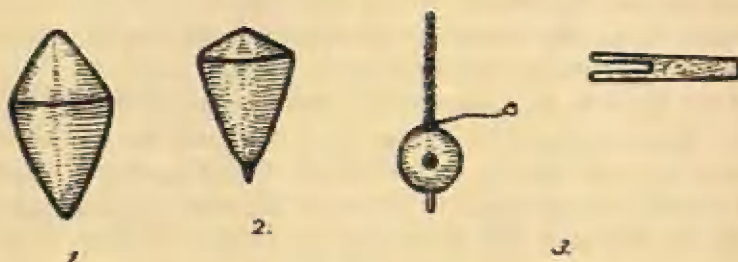
Halmahera.

Van tollen op het eiland Halmahera vernemen we niets in de litteratuur. In de elfde Mededeeling van het Encyclopaedisch Bureau „Halmahera en Morotai" wordt onder de spelen op bl. 70 het tollen niet genoemd. Zoo ook zwijgt de heer Hueting erover in zijn „De Tobeloreezen in hun denken en doen" (Bijdragen deel 77 en 78). In het Tobeloreesch-Hollandsch Woordenboek worden genoemd: *bobo* (o) tol (speelhoed), en *typolòmgoe* (o), klein tolletje vervaardigd van een *balitáko*-vruchtje.

De ondervolgende inlichtingen omtrent het tollen op Halmahera heb ik ontvangen van de heeren A. Hueting en G. Maan, die jarenlang als zendelingen op dit eiland hebben gewerkt, en van den heer H. Boger, die thans nog als zoodanig werkzaam is in Galela op Nd. Halmahera.

De heer G. Maan schrijft: „De tol is op Oost- en Zuid-Halmahera bekend. Op Boeli heet hij *goeman*. Het gebruik verschilt met de Hollandsche manier. Doch de Makassaarsche wijze verschilt van de Boelische niet veel. Men zet de tol op òf enkel met de vingers, òf met een koord, maar het meest met de vingers". Deze beschrijving is niet heel duidelijk, maar ze wekt toch sterk het vermoeden, dat we hier met den vingertol te doen hebben, in elk geval niet met den priktol, *gasing*.

Tollen van Galela (Halmahera).



1/4 der ware grootte.

3. Bromtol van een vruchtschaal met de bijbehoorende bamboevork.

De heer A. Hueting schrijft: „Halmahera heeft een tol, ofschoon ik niet zeker weet, of de Tobelos den priktol hebben. Maar de Galelas hebben dien zeker". Als de heer Hueting, die zóó lang onder de Tobelos heeft verkeerd, nimmer met den priktol heeft zien spelen, terwijl hij dit wèl weet van een ressort naast het zijne gelegen, mogen we aannemen, dat de Tobeloreezen wèl den vingertol, maar niet den priktol hebben. De huidige zendeling van Tobelo, de heer G. J. Ellen, bevestigt dit met de mededeeling, dat de Tobeloreezen den tol (priktol) niet kennen.

Anders is het gesteld in het distrikt Galela. De heer H. Boger was zoo vriendelijk mij een exemplaar te zenden van alle in het Galelasche gebruikelijke tollen. We merken op het bromtolletje, dat van een *balitako*-vrucht (Mal. *bintangor*, Calophillum inophillum L) gemaakt is, en dat den naam draagt van *o tjopolong*. Door de vruchtschaal is een houtje gestoken; om het deel van de spil, dat boven de vrucht uitsteekt, wordt een touw gewikkeld, van boven naar beneden. De tol wordt overeind gehouden door een van bamboe gemaakte vork, waarna het touw van de spil wordt getrokken om het speeltuig aan het draaien te brengen. In het midden van de vruchtschaal is een gat gemaakt waardoor de tol bij het draaien een zoemend geluid maakt.

De beide andere tollen die in Galela voorkomen (zie de afbeelding), hebben geheel het voorkomen van priktollen: twee met het grondvlak op elkaar geplaatste kegels, de eene punt met een spijker als taats voorzien, de ander zonder. De naam van deze tollen is *o boeloetoe. Boboeloetoe*, zegt de heer Boger, beteekent „tollen, draaien, wentelen". In het Galelasche wordt er veel mee gespeeld, want de berichtgever heeft het de kinderen wel zien doen op de erven der huizen". Volgens de ouden van dagen was het spel bekend voordat de zendelingen kwamen maar men weet in het distrikt nog, dat deze priktol van Ternate is overgebracht. Volgens mijn beide zegslieden heeft het spel niets met den rijstbouw te doen, erkent men geen tijden of verboden; het is zuiver een kinderspel voor jongens, en niet voor meisjes. Het heeft ook in andere dorpen met geheel heidensche bevolking (Mamoeja) niets met het heidensch geloof en bijgeloof te doen".

De priktol wordt opgewonden en dan geworpen op een opgezette tol, met het doel dien te raken, zoo mogelijk te beschadigen. Te Duma (de zendingspost) laten 4 tot 7 jongens hun tol loopen en slaan erop los met een zweep. Wiens tol het 't eerst bij neerlegt heeft verloren". Ook hier hebben we dus niet met den priktol te doen die wordt geworpen. Het slaan van de tollen met zweepen doet aan invloed van Europa denken.

Soela-eilanden.

Van de Soela-eilanden zijn enkele tollen aanwezig in 's Rijks Ethnografisch Museum te Leiden, zoowel handtollen als een priktol. De laatste is afkomstig van Sanana op Soela besi; hij is van bruin hout gemaakt, onregelmatig ovaal met kleinen kop en ijzeren punt. Deze tol heet *vàg*. Hij is in Kaudern's boek afgebeeld op fig. 43 F, bl. 162. Een andere tol van dezelfde plaats draagt den naam van *tjàpalong*. Dit is een *bintangò*-vrucht (Mal. *bintangor*, Calophillum

inophillum L), met een gaatje in den zijkant, en een stokje aan het eind. Van Taliabo is een handtol aanwezig, gemaakt van een platte ovale vrucht, waardoor een puntig houtje gestoken is; deze wordt snel tusschen de handen rondgedraaid. Zijn naam is *soeli*. Dit moet hetzelfde zijn als *hoete*, de naam, waarmee de tol op het ZO schiereiland van Celebes wordt aangeduid.

Mededeeling XV van het voormalig Encyclopaedisch Bureau te Batavia handelt over de Soela-eilanden. Onder de spelen van de Mohammedaansche kinderen (bl. 87), die voornamelijk op Soela besi wonen, wordt het tollen genoemd, maar bij de opgave van de spelen der heidensche bevolking (hoofdzakelijk op Taliabo woonachtig) wordt dit spel niet aangetroffen. In verband met de in 's Rijks Museum aanwezige tollen mogen we dus zeggen, dat de Mohammedaansche kustbevolking behalve de handtol ook den priktol kent; de heidensche bevolking alleen den handtol. Hieruit volgt, dat de eerste waarschijnlijk inheemsch, de tweede later ingevoerd is.

Ceram.

In zijn boek „Bij de Berg-Alfoeren op West-Ceram" noemt de schrijver, G. de Vries, bij de spelen (bl. 19) het tollen niet. Dr. J. G. F. Riedel vermeldt in zijn bekende boek over de sluik- en kroesharige rassen van Ceram: „Het spel der jongens bestaat uit ... *larao kahururu*, het draaien van tollen" (bl. 131), maar hij zegt niet of we hier met prik-, dan wel met handtollen te doen hebben.

In 's Rijks Ethnografisch Museum te Leiden is een tol uit Midden-Ceram: hij is van lichtbruin hout, plat bolvormig, het halsvormige boveneinde met grof vezeltouw omwonden (Catalogus XXII, 19). Dr. Kaudern geeft een afbeelding van dezen tol, evenals van 3 andere van Ceram, die in het museum te Keulen aanwezig zijn. De namen zijn *piol*, *keihoeri-hoeri*, *edoe*. Door den langen zuilvormigen uitbouw waarop ze draaien, doen deze tollen aan die van Napoe in Midden-Celebes denken.

Bromtollen van bamboe kent men op Ceram ook. Die welke in het museum te Leiden aanwezig is, wordt als volgt beschreven: Bromtol van een dik stuk gevlekte bamboe met een spleet in een der zijden, met houten bovenvlak en bodem, door wier midden een houten pen gestoken is, die van boven verdikt en vierhoekig van doorsnede is. Met platten sleutel van lichtbruin hout, in welks verbreed, afgerond ondereinde een rond gat geboord is. Dit is dus dezelfde beschrijving, die gegeven is als van den bromtol op Java.

Daar de berichten over het tollen op Ceram zeer schaars zijn en het van gewicht is te weten, of het heele volk daar tolt, dan wel of slechts een deel ervan met het spel bekend is, heb ik hierover inlichting gevraagd aan den heer H. Krayer van Aalst, die vóór het ingrijpen van het Gouvernement in de binnenlandsche aangelegenheden dit eiland jarenlang heef bereisd als hulpprediker. Deze schrijft mij het volgende (21 Juli '31):

„Op Ceram heb ik schoolkinderen en jongens in verschillende dorpen van de oude Compagnie's gemeenten en in Aloene-Wemale dorpen zien tollen. *Apion* noemt men den tol, die door een koorde wordt uitgeworpen; ik herinner mij niet, dat hij door een zweep werd voortgedreven. De tol heeft veel van een pinangnoot, soms spits van boven, spits van onder, uit zacht hout gesneden, nooit een spijker aan den onderkant. Zoo mogelijk laat men de tollen tegen elkaar botsen, en die staan blijft en draaien blijft, is overwinnaar. Na oogsttijd, hier minder daar meer animo, wordt het tollen door jongens gespeeld. Naar mijn meening is het spel van Ambon ingevoerd, en in zuivere Aloene en Wemale dorpen zag ik het nooit".

Hieruit mogen we besluiten, dat de priktol op Ceram niet inheemsch is. De tol in het Leidsch museum is vermoedelijk afkomstig van de kuststreek.

Ambon.

Wanneer de tol op Ambon gekomen is, is niet met zekerheid te zeggen, maar vermoedelijk is men hier eerst door de Portugeezen met dit speeltuig bekend geworden. De naam is *pion*. Dit is wel zeker, dat de Amboneezen als onderwijzers de verspreiders van het tollen zijn geweest op vele eilanden in het oostelijk deel van den Archipel, waar dit spel vóór hun komst nog niet bestond. Bedoeld is hier het spelen met den priktol.

Alleen jongens beneden 16 jaar doen aan tollen. De tol heeft den vorm van een eendenei, soms met een hoekig bovendeel; gemiddeld bedraagt de lengte 13 cM, en de omtrek van den buik 20 cM. Maar er zijn er van allerlei grootten. Men maakt ze van het hout van *limau, atong laoet, enal, langgoendi*: dit hout is hard.

Het tolkoord wordt gedraaid van de schors van den *genemong* (Gnetum gnemon). Het begin van het koord wordt aan den wijsvinger vastgemaakt, en dan wordt het touw om den tol gedraaid, van den spijker af tot het midden van den buik. De tol wordt tusschen alle vingers vastgehouden, duim links, de taats naar boven gewend, en dan schuin links naar beneden geworpen, en het koord in de tegenovergestelde richting teruggetrokken. De tol wordt ook wel met de taats naar beneden vastgehouden, maar alleen als men den tol onderhands opzet.

Men kent geen vasten tijd waarin getold wordt.

Er wordt getold, soms alleen om te hooren wiens tol het sterkst gonst, of om te zien wiens tol het langst blijft draaien. Verder speelt men paarsgewijs: de een tracht met zijn tol het speeltuig van den ander dood te gooien; degeen in wiens tol veel gaten zijn geslagen door de taats van andere tollen, wordt gerekend overwonnen te zijn. Ook worden de tollen in een cirkel op den grond gelegd, en moeten anderen ze er met hun tol uittikken, „dan leven ze weer".

Er bestaat ook een verhaal van Oembo Ndiloe en Danga Lila, waarin sprake is van een gouden tol. Ik kan de juiste lezing van dit verhaal echter niet geven.

Boeroe.

Van Boeroe heb ik geen berichten omtrent het tollen ontvangen. Dr. Kaudern beschrijft drie tollen, *kalassen*, die in het museum te Berlijn zijn (fig. 43, G, H en J, bl. 162). De vorm dezer tollen komt overeen met die van Oost Midden Celebes. We weten echter niet of deze tollen afkomstig zijn van de bewoners van het binnenland, dan wel van de kust. In het laatste geval kunnen we vrij zeker zijn, dat de tol op Boeroe niet inheemsch is, want de kust van dit eiland is bezet met oude Compagnie's gemeenten.

De overige eilanden in het Oosten.

Dr. W. Kaudern geeft in zijn boek afbeeldingen van tollen van Alor, Kisar, Letti, Babar en Tanimbar (op Kisar heet de tol *pirne*, op Water *etoer*, op Alor *kotte*). Al deze tollen vertoonen in hoofdzaak denzelfden vorm als die waarvan de afbeeldingen hierbij gaan (een van Alor en een van Tanimbar). Er zijn geen berichten aanwezig omtrent de wijze waarop deze tollen worden opgezet, en daarom waag ik een onderstelling te maken. Deze tollen verschillen wezenlijk van de ei-, peer-mangga- en kegelvormige tollen, die we op de groote Soenda-eilanden hebben leeren kennen. Nu vermoed ik, dat we in deze tollen oorspronkelijk handtollen hebben te zien. De lange steel zou dan oorspronkelijk tusschen de handpalmen aan het draaien gebracht zijn. Later kan daarvoor een koord zijn aangewend. Men vergelijke daarbij de geheel uit hout gesneden handtol van Pakawa (West-toradjas). Het is dan ook niet wel te begrijpen, hoe met dit soort tollen spelen zouden kunnen worden uitgevoerd als van den priktol op de groote Soenda-eilanden zijn beschreven. Vermoedelijk wordt dit soort tollen alleen opgezet om ze

Tol van Alor
(naar Kaudern)



Tol van Tanimbar
(naar Kaudern).



te doen gonzen, of om te zien welke van de opgezette tollen het langst blijft doordraaien. Ik meen dan ook te mogen besluiten, dat de priktol, de *gasing*, op deze eilanden niet bestaat.

Dat is ook zeer waarschijnlijk het geval op de Aroe-eilanden. In zijn mooie boek „Uit een vreemde wereld" (bl. 59 e.v.) beschrijft Pastoor H. Geurtjens alle spelen van deze eilandbewoners. Hij doet dit zeer nauwkeurig; het tollen wordt er niet bij genoemd; dit mogen we wel opvatten in dezen zin, dat dit spel daar niet bekend is.

Nieuw-Guiné.

Spelers en naam.

Het tollen op Nieuw-Guiné wordt in de literatuur slechts op een paar plaatsen vermeld. Zoo wordt in Mededeeling 21 van het Encyclopaedisch Bureau van

de Schouten en Padaido-eilanden vermeld: „Tollen wordt veel door de jongens gedaan. De tollen *(sawawir* of *boeman)* worden van ijzerhout gesneden of men maakt ze van de *njamplong*-vrucht". De *njamplong* is de *bintangor*, Calophillum inophillum L. Met eerstgenoemde tollen zijn vermoedelijk priktollen, met de laatste vingertollen (bromtollen) bedoeld.

Bij een stam, ergens in 't binnenland, schrijft F. J. F. van Hasselt in „In het land van de Papoea's", bl. 39, maken ze ook bromtollen door gaten te maken in een *boeman* (priktol ?). In datzelfde boekje deelt Van Hasselt mee hoe het spelen met den priktol plaats heeft in en om Mansinam en Manokwari. Uit een mededeeling van zendeling Rinnooy in „Stemmen voor Waarheid en Vrede", jrg. 1871, weten we dat men op Meos-war met den tol speelt.

Wat ik overigens omtrent het tollen op Nieuw-Guiné te weten ben gekomen, heb ik te danken aan de inlichtingen van de heeren F. J. F. van Hasselt, J. Wetstein, allen zendelingen, en van den heer I. S. Kyne, directeur van de opleidingsschool voor Inheemsche onderwijzers te Miei.

We weten dan, dat de priktol op de Noordkust van Nieuw-Guiné beoosten de Geelvinkbaai niet voorkomt. Zoo schrijft de heer Bijkerk: „Rond de Geelvinkbaai kent men den tol, die hier (in het Hollandia-distrikt met het Sentani-meer) weer onbekend is. Het eenige wat hier bekend is, en wat ons gedemonstreerd werd in de landstreek Gerissie, is dat door een vruchtje een stokje gestoken wordt, en dit primitieve tolletje met de hand aan het draaien gemaakt wordt. Aan een bepaalden tijd is dit spelletje niet gebonden en als wichelarij geldt het ook niet".

De heer Wetstein te Inanwatan (op de kaart Bira) zegt, dat het tollen op de Zuidkust vroeger geheel onbekend was, maar dat op sommige plaatsen aan de kust door Ambonsche politiesoldaten en onderwijzers het tollen aan jongens is geleerd. Het spel schijnt echter

niet populair te zijn. De Ambonsche onderwijzer te Mogetemin gaf een heel verhaal hoe in de plaats zijner inwoning getold wordt. Bij nader onderzoek bleek, dat dit relaas de manier van tollen is, zooals men het op Ambon pleegt te doen.

Maar ook in het deel van de Noordkust van Nieuw-Guiné, waar het tollen bekend is, is het nog duidelijk, dat het spel van buiten is gekomen. De heer Kijne te Miei schrijft erover: „Met het tollen hier is het eigenaardig. Dit spel schijnt van buiten ingevoerd te zijn, daar er op Japen pas een paar kampongs zijn waar het ingeburgerd is, en beoosten de Mamberano schijnt het nog niet doorgedrongen te zijn, althans mijn leerlingen, die daar vandaan komen, kennen het niet. Die jongens komen van (volgorde Oost-West): Seko, Tabati (Humboldtsbaai), Deromana, Demta, Bimboran, Bonggo en Wakdé. In de Geelvinkbaai vinden we dan het tollen op Biak en Noemfor, Windesi en Bentoeni, Wandammenbaai en Roon, en verder op Japen in enkele kampoengs, o.a. Ansoes en Marau en Papoema. In den zak van de Geelvinkbaai op Mambor en Napan (Weinami). Dit zijn de plaatsen waarover ik mijn jongens heb kunnen vragen".

Over den naam, dien de tol op Nieuw-Guiné draagt, schrijft dezelfde zegsman: „De tol wordt in het Noemforsch gebied genoemd: *boeman*. In Windessi, Bentoeni en Wandammen: *boeroeman*. Op Japen: *móemani* of *moemami*. Ik heb nog niet kunnen nagaan, waar dit woord vandaan komt M. i. niet van Nd. Halmahera. Op Marjadei (Zd.-Japen) heet de tol: *moer*, en op Mambor: *wererera*. Dit laatste zal wel een afleiding zijn van een woord, dat draaien beteekent. Het element *wer* komt hier algemeen voor als draaien, keeren, heen en weer gaan (vgl. *wali*)".

De tol.

De hierbij gevoegde teekening is die van een tol, zooals deze in het Mieische gebruikt wordt. Hij is weer

van hetzelfde type zooals we op Celebes en elders in 't Oosten van den Indischen Archipel vinden. De jongens snijden zelf hun tollen van hard hout, opdat ze bij het spelen niet zullen splijten, of gauw ophouden met draaien. Onder de houtsoorten die voor tollen in aanmerking komen, behooren volgens mijn berichtgevers ijzerhout en mangrove. Gemiddeld hebben de tollen een hoogte van 12 tot 15 cM. De grootste diameter is de helft der hoogte.

Het tolkoord en het opzetten van den tol.

Het touw wordt vanaf het verlengstuk naar boven toe gewikkeld. Het begin van het koord wordt om den pols of de vingers vastgemaakt. De opgewonden tol wordt met duim en vingers vastgehouden, en dan van rechts hoog naar links neergegooid, schuin omlaag.

De tijd voor tollen.

De heer van Hasselt vertelt, dat in het Manokwarische getold wordt in den tijd na afloop van den katjangoogst. De verklaring, die men hiervoor geeft, staat in verband met het gonzen van den tol; dit wordt vergeleken met het laten van hard klinkende winden. Als de katjang in de schuur is opgeborgen, gaan de jongens tollen, zegt men, alsof ze aan de menschen willen toonen: We hebben thuis volop te eten, zoodat we zonder ophouden winden laten. Tegenwoordig, voegt van Hasselt erbij, is het een spel, dat niet meer aan een tijd gebonden is, maar dat telkens gedaan wordt als de lust er toe opkomt.

Dezelfde berichtgever deelt van de inwoners van Sor, op den N.O. hoek van Biak, mede, dat bij hen onder de volgende omstandigheden getold wordt: Deze lieden zijn namelijk vermaard om het vangen van vliegende visch. Ze zouden hiertoe in staat zijn, omdat ze het tooverwoord ervoor kennen. De tijd van het jaar, waarop ze ter vliegendevisch-vangst trekken is November tot Februari. In dien tijd tollen de thuisgebleven knapen.

Men zoekt verband tusschen het tollen der thuisgeblevenen en het succes der visschers. Men gelooft namelijk, dat hoe langer de tol draait, hoe meer visch broer of vader naar huis zal meebrengen.

Rinnooy deelt op bovenaangehaalde plaats mede, dat in Meos-war voornamelijk in den nak-nak-tijd (*tjampedak*) getold wordt.

De heer Kyne vertelt, dat tollen aan geen tijd gebonden is. Alleen wanneer er een doode is, of een ziekte in het dorp heerscht, moet men niet tollen.

Regels van het spel.

„Men kent alleen het werpen van den een op den tol van den ander, schrijft van Hasselt, als de werper raakt, en zijn tol draait langer dan dien van den tegenstander, dan mag hij weer werpen. Soms spelen vele paren te zamen, maar een ensemble-spel schijnt het niet te zijn". Deze paren zijn wel in twee partijen verdeeld, zooals blijkt uit hetgeen dezelfde zegsman in zijn bovengenoemd boekje vertelt (bl. 39): „In 't tolspel houden ze ook wedstrijd. De spelende knapen verdeelen zich in twee partijen, en één, die niet meespeelt, zit met een varenblad in de hand. De eene partij heeft de rechterhelft, de andere de linkerhelft van 't blad. Wordt de tol van een der partijen uitgeslagen, dan wordt van 't varenblad een blaadje afgetrokken aan den kant van de winnende partij. De partij wiens kant 't eerst leeggeplukt is, heeft 't gewonnen".

De tol in de folklore.

Onder de Noefoorsche fabelen en vertellingen, uitgegeven door F. J. F. van Hasselt (Bijdragen, 7e volgr. dl. 7) komt een verhaal voor van Bumambraundi „goudentol" (bl. 529-532). Deze persoon werd zoo genoemd, omdat hij zooveel met den tol (*bumam*) speelde. Van den ochtend tot den avond deed hij niet anders dan tollen. Zijn grootmoeder werd hierover boos, omdat zij er niets dan luiheid in zag. Daarom bevuilde ze de

gierst, die voor Bumambraundi bestemd was, en toen de jongen zich hierover beklaagde, antwoordde de grootmoeder: „Dat is, omdat ge te veel met den tol speelt". Nu werd B. boos en van een slaaf vergezeld verliet hij de woning. De beide zwervers doen nu allerlei wederwaardigheden op: ze worden door een walvisch opgeslokt; ze komen bij het huis van een oude vrouw, die een weerwolf is, en daar vinden ze een schoon meisje; de oude vrouw ruikt hen, en vervolgt de beide mannen, die zich met het meisje uit de voeten hebben gemaakt; eindelijk lukt het 't meisje de oude vrouw te dooden. Zoo komt B. tenslotte met zijn slaaf en het meisje in zijn prauw weer bij zijn woonplaats terug, waar de grootmoeder elken dag aan het zeestrand neerhurkte om op zijn terugkomst te wachten. Groote vreugde bij zijn thuiskomst!

Samenvatting.

De verbreiding van het tolspel.

Nu wij aan het einde zijn gekomen van ons overzicht van alles wat tot nu toe aangaande den tol en het tollen in den Indischen Archipel bekend is geworden, kunnen we daaruit eenige gevolgtrekkingen maken. We zien dan in de eerste plaats dat het handtolletje overal in den Archipel bekend is: een vrucht of vruchtepit, een plankje of eenig ander voorwerp, waarin of waardoor een staafje gestoken is, waarmee men de vrucht of het voorwerp soms met de vingers maar meestal tusschen de handpalmen aan het draaien brengt. Het ligt zóó voor de hand, dat men de beweging van min of meer ronde voorwerpen, die bij het vallen of als men ze stoot, gaan draaien, kunstmatig te voorschijn wil roepen, dat veilig kan aangenomen worden dat het handtolletje een uitvinding van iedereen kan zijn.

Van vele plaatsen is ook de bromtol vermeld: een holle vruchtschaal of een stuk bamboe, waar in het

midden een spil is aangebracht: in den wand van het voorwerp zijn een of meer gaten of spleten gesneden, waardoor bij het draaien een brommend of gonzend geluid ontstaat. Het opmerkelijke bij deze tollen is, dat ze door een touw, dat om de spil gewonden en daarvan afgetrokken wordt, aan het draaien wordt gebracht. Er zijn eenige aanwijzingen, die doen vermoeden, dat deze tol later in Indië is gebracht. Op Java wordt gezegd, dat de bromtol een nabootsing is van den Europeeschen bromtol. Skeat vermeldt van Malaka, dat de bamboe bromtol daar door Chineezen zou zijn ingevoerd. Op Nias weten de ouden van dagen, dat er vroeger wel zulke tollen werden gemaakt, wat erop wijst, dat dit speeltuig geen „eigendom" van het volk is geweest. Deze kwestie is overigens voor ons onderwerp van weinig belang, omdat de bromtol een speeltuig is, waarmee men zich alleen vermaakt.

Anders is het gesteld met den priktol. We hebben gezien, dat het tollen (en als in het vervolg van „tollen" wordt gesproken, is daarmede bedoeld het spelen met den priktol) bij sommige volken hartstochtelijk wordt beoefend, zoowel door jongens als door mannen; dat het bij anderen niet anders is dan een kinderspel, en dat het bij derden onbekend is. Zoo wordt het niet gekend in de Bataklanden van Tapanoeli, op Nias en de Mentawei-eilanden, op één plek (Ri Io) bij de Westtoradjas, op het grootste deel van den Banggai-archipel, op een deel van de kleine Soenda-eilanden, en van de Molukken, en op Nieuw-Guiné met uitzondering van een deel van de Noordkust. Van vele eilanden in het oostelijk deel van den Archipel is te zeggen, dat het spel alleen beoefend wordt aan de kusten, maar in het binnenland onbekend is. We hebben gezien hoe vooral Ambonsche onderwijzers, die het tollen waarschijnlijk in den tijd van de eerste aanrakingen met de Westerlingen hebben leeren kennen, op hun beurt de verbreiders van het spel zijn geworden onder de schoolkinderen

op andere eilanden. Het is niet te gewaagd om aan te nemen, dat het tolspel op de Moluksche eilanden onbekend is geweest tot op de komst van de Portugeëzen, die, zooals wij gezien hebben, op vele plaatsen met den tol ook den Portugeeschen naam van dit speeltuig hebben ingevoerd.

Maar ook op de groote en de kleine Soenda-eilanden, waar het tollen reeds bekend was vóór de komst der blanken, moet het tollen eenmaal niet algemeen zijn geweest. Dit volgt al dadelijk uit de omstandigheid, dat de Bataks van Tapanoeli, en andere boven reeds opgesomde volken tot op den huidigen dag, of tot voor slechts enkele jaren het tollen niet beoefenden. Dat zij dit spel vroeger hebben gekend, maar sedert vergeten zijn, zou alleen mogelijk wezen, wanneer het tollen niet meer dan een kinderspel ware, maar zooals straks zal blijken, is het tollen van zoo groote beteekenis voor het economisch bestaan van deze volken, dat van verloren gaan geen sprake kan zijn. De voorouders der Indonesiërs kunnen het tolspel dus niet uit hun stamland hebben meegebracht. Ze hebben het later leeren kennen, en bij de verspreiding van dit speeltuig is het tot sommige landen niet doorgedrongen, zoodat het onder de boven opgenoemde volken onbekend is gebleven.

De namen voor den tol.

Een aanwijzing, dat de tol van een bepaald punt uit zich over de Indische eilanden heeft verspreid, vinden we in den naam, die dit speeltuig draagt. Deze is overal in de landen, waarvan het zeker is, dat het tollen er reeds bestond bij de komst der Europeanen, *gasing*, met de nuanceeringen, die door het bijzonder taaleigen daarin zijn aangebracht. Op Java zegt men *gangsing* of *gangsingan*, in de Soenda-landen *bangsing*. Op Sumatra luidt de naam overal *gasing*, een enkele maal *kasing*. Op Borneo: *gasing* en *asing* (Kenja). Op Celebes treft men de vormen aan: *gasing*

(Zuid-Celebes), *gasi, kasi, gantji*, (Toradjas), *gansi* (Mori en ZO. Celebes, waar in het dagelijksch leven echter de woorden *hoele* en *hoeloi* gebruikelijk zijn. Op Bali en Lombok zegt men als op Java: *gangsing*.

Omtrent het woord *gasing* schrijft Dr. S. J. Esser mij: „Van der Tuuk brengt het in verband met Mak. Boeg. *gising* „ronddraaien" en met Mal. *poesing* „draaierig". Maar daarom behoeft de oorspronkelijke beteekenis van het woord *gasing* nog niet „ronddraaien" te zijn. Het eenige wat men kan zeggen is, dat het gevormd is met een wortel *sing*, waarin het begrip „draaien" zit, zoodat de woorden, die dien wortel bevatten, iets van „draaien" in zich hebben. Maar ik vermoed dat het woord nooit iets anders heeft beteekend dan „tol", of als men wil „draaitol" (zooals ook wij zeggen)".

Dr. W. Kaudern heeft reeds op de verbreiding van het woord *gasing* gewezen (Games and Dances in Celebes, bl. 201); hij trekt een lijn, die tusschen de Sangi- en Talaut-eilanden en Halmahera doorgaat, zich dan West buigt, het N. en NO. schiereiland van Celebes snijdt, over de basis van het O. schiereiland gaat naar het Z. door de Golf van Bone, dan naar Oost over Boeton, en dan verder naar het ZW. tusschen Lombok en Soembawa door. Ten W. van deze lijn is het woord *gasing* in gebruik, ten O. daarvan andere namen. De schrijver wijst er op, dat de lijn niet heel zeker is ten opzichte van de N., O., en ZO. schiereilanden van Celebes. Inderdaad zegt men op het O. schiereiland in Loinang *gasing* voor „tol, en bij de To Wana en To Ampana *kasi*. Ook ben ik geneigd om Mori en het ZO. schiereiland van Celebes tot het „*gasing*-gebied" te rekenen. Wel is waar is *gansi* hier zoo goed als gebruikelijk, maar alles wat in verband staat met tollen wijst erop, dat dit deel van Celebes in dit opzicht bij Midden- en Zuid-Celebes behoort gerekend te worden. Het is namelijk opmerkelijk, dat in het heele „*gasing*-gebied" het tollen onderling groote overeenkomst

vertoont. Verder worde ten opzichte van deze scheidingslijn in 't oog gehouden, dat de Bataklanden van Tapanoeli, met de westelijk daarvan gelegen eilanden een enclave vormen in het „*gasing*-gebied", waar noch de priktol, noch het woord *gasing* voor „tol" gekend worden.

Een tweede lijn trekt Kaudern tusschen de Sangi- en Talaoet-eilanden en Halmahera in, dan recht west naar Borneo; ze snijdt dit eiland middendoor, en gaat verder zuidwaarts door West-Java. Ten W. en ten Z van deze lijn, zegt Kaudern, wordt met uitzondering van Nias, alleen het woord *gasing* gebruikt.

Deze tweede lijn komt mij voor van weinig nut te zijn. Ze is Dr. Kaudern blijkbaar ingegeven door de onderstelling, dat *gasing* een vorm van het woord voor „tol" is, alleen eigen aan de Maleiers (het volk van dien naam), waaruit dan later het vermoeden opkomt, dat het dit volk zou zijn geweest, dat den tol over den Indischen Archipel zou hebben verspreid. Bovendien worden door die lijn landen tot het gemengde gebied gerekend, die er niet toe behooren, want, Zuid-Celebes en de Toradjalanden kennen geen ander woord voor „tol" dan *gasing* (ook de Oost- en de West-toradjas zijn hiertoe te rekenen, want de door hen gebruikte woorden zijn niet anders dan variaties van *gasing*). Ook een groot deel van de Z. en O. afdeeling van Borneo behoort bij het zuivere „*gasing*-gebied", want *bajang* wordt alleen van Katingan opgegeven. Verder wordt in de Soendalanden naast *gangsingan* ook *panggal* gebruikt, zoodat dit land ten O. van genoemde lijn behoort te komen liggen.

Het is beter de laatste lijn weg te laten. Vermoedelijk zijn ook in landen, waar *gasing* het woord voor „tol" is, plaatselijk nog andere namen voor dit speeltuig in gebruik. Het verschijnsel behoeft niets af te doen van de onderstelling, dat de naam van den tol, zooals die zich in Indonesië heeft verspreid, *gasing* is. Er zijn allerlei redenen op te geven, die kunnen verklaren, waarom

naast *gasing* en zijn varianten andere namen voor „tol" in zwang zijn gekomen. Het kan wezen, dat in sommige streken, waar de tol werd gebracht, de naam van het handtolletje op den priktol overgedragen is naast „*gasing*". Maar een grootere rol zal in deze gespeeld hebben de woord-taboe, die van zoo groote beteekenis in Indonesië is. Een vorst of aanzienlijk persoon heeft den naam van Gasing gekregen, of een naam, die op dit woord lijkt, en niemand in die streek zegt meer gasing; er wordt een andere benaming voor „tol" gezocht. In de Poso-streek is zoo'n geval voorgekomen tijdens mijn verblijf aldaar. Wanneer bijvoorbeeld de priktol van uit Mori in het Zuid-oostelijk schiereiland van Celebes is doorgedrongen, en het woord *gasing* (in deze talen *gansi*) werd daar reeds getaboëerd, dan kwam het ook onder den nieuwen naam (*hoele*) bij de andere stammen, die verderop naar het Z. wonen.

Ditzelfde geldt ook voor een der namen, die voor „tol" gebruikt worden in het Oosten van den Archipel, waar zooals we gezien hebben dit speeltuig eerst later bekend is geworden. Zoo hebben we gezien, dat op den Banggai-archipel de tol *sosoeoel* is genoemd, naar den eikel waarvan ook de handtolletjes zijn gemaakt. Ditzelfde geldt naar alle waarschijnlijkheid ook van het woord *warai* Tontemb., *wajar* Tomvoeloe, dat de naam is van een schelp, maar waarmee ook een priktol wordt aangeduid, vermoedelijk omdat eertijds het handtolletje hiervan was gemaakt. Overigens beteekenen vele van de namen voor „tol" „de draaiende".

De vormen van den tol.

De verschillende vormen van den tol leeren ons niets omtrent den weg, waarlangs dit speeltuig mogelijk in een landstreek is binnengekomen. Vermoedelijk zullen al die vormen uit één type zijn ontstaan, zooals ook Dr. Kaudern aanneemt. De kunstzin en de verschillende smaak der menschen hebben toen tal van variaties doen ontstaan. Het boven- en het onderdeel

van den tol kunnen gewelfd zijn, en dan krijgen we den ei- of mangga- of pinangvorm. Beide helften kunnen recht gesneden zijn, en dan krijgen we de gedaante van twee met hun basis op elkaar geplaatste kegels. De bovenhelft kan bol, de benedenhelft kegelvormig zijn, dan hebben we den peervorm; is het bovendeel rechtlijnig, en het onderdeel bolvormig, dan ziet de tol er uit als een omgekeerde peer. Ook kan de tol een kegel zijn met een plat of zwak gebogen grondvlak. Tusschen deze hoofdvormen liggen allerlei variaties, als bij de Karo-bataks, die in veelheid en grilligheid wel nergens overtroffen zullen worden.

De uitbouw aan den tol, die soms den kop, soms den voet wordt genoemd, en waarop de tol gewoonlijk draait, is een zuil, die bij de meest gebruikelijke vormen slechts enkele millimeters hoog is, en waarvan de basis dan min of meer spits toegesneden is. Soms is deze zuil bijzonder lang, zooals bij de To Napoe (West-toradjas), en daardoor krijgt de tol een apart voorkomen.

Dr. Kaudern vermoedt, dat de toltypen aan bepaalde geografische kringen eigen zijn. Zeker is, dat in het eene gebied een zekere tolvorm meer in gebruik is, dan andere. Maar wanneer in twee verschillende landen dezelfde tolvorm bijzonder veel gebruikt wordt, betwijfel ik toch of hieruit gevolgtrekkingen gemaakt kunnen worden met betrekking tot eenigen samenhang tusschen die twee landen, gezien de verscheidenheid van vormen, die gewoonlijk in één land, naast den meest gebruikelijken vorm, gevonden worden.

Dr. Kaudern brengt voor Celebes de tollen tot 4 typen terug: 1. de Makassar-tol, 2. Mongondoe- en Minahassa-tollen, 3. de tollen in oostelijk Centraal-Celebes en NO. Celebes, en 4. de tollen van Kolaka, ZO. Celebes, Napoe, Koelawi en Kantewoe. Mijn bezwaar tegen deze type-indeeling is, dat ze benoemd zijn met plaatsnamen, waardoor de gedachte gewekt wordt, alsof elke streek haar eigen type van tollen

heeft. Dit nu is niet juist. Uit het overzicht, dat van de overal in gebruik zijnde tollen is gegeven, blijkt, dat allerlei vormen in hetzelfde land voorkomen, en ik twijfel er niet aan of een nadere kennismaking op dit gebied zou dit nog meer bevestigen.

Ook kan het niet juist zijn om uit deze typen te willen afleiden, vanwaar een tolvorm kan zijn gekomen. Op grond van zijn vorm wil Kaudern dan een tol van Makassar ingevoerd zien uit landen ten Z en ZW van Celebes gelegen. Het tweede type onderstelt hij van het Noorden te komen, maar hij moet bekennen, dat we niets weten van tol en tollen op de Filippijnen.

Laat ons bijvoorbeeld eens den door Dr. Kaudern gegeven tol van de Minahassa bekijken: een kegel met tamelijk scherpe punt (zooals ik heb medegedeeld kent men in de Minahassa ook nog andere typen). Dr. Kaudern zegt ervan, dat deze in Midden-Celebes ontbreekt. Dit is echter niet het geval, zooals we in het overzicht hebben gezien. Dezelfde tolvorm komt voor op Halmahera, op Java en Sumatra; en als we met andere streken bekend waren, zouden we ze daar misschien ook vinden. Toch is deze vorm van tol, die niet verschilt van onzen drijftol, een kegel met vlak of zwak gebogen grondvlak, opvallend; ook in het gebruik ervan maakt men verschil met andere priktollen, daar hij niet aangewend wordt bij het ensemblespel. In Midden-Celebes en op Java speelt men er mee als men met de handtolletjes doet: de kegel-tollen worden opgezet, alleen om ze te hooren gonzen, en om te zien, welke van hen 't langst blijft draaien.

Dit doet eenig verband vermoeden tusschen den kegel-tol en den handtol. Wanneer een handtol geheel uit hout gesneden is, heeft hij de gedaante van een kegel, op welks grondvlak een steel uitgespaard is, waarmee de tol tusschen de palmen van de hand aan het draaien gebracht kan worden. Past men het middel op dezen tol toe om hem als een priktol aan het

draaien te brengen, dan moet de steel worden afgesneden, en houdt men den kegel over.

Als er werkelijk eenig verband bestaat tusschen den hand- en den priktol, in dezen zin dat de vorm van den overal inheemschen handtol voor een deel is blijven voortbestaan in den vorm van den priktol, dan moet de lange hals, waarop de Napoesche tol draait oorspronkelijk de spil zijn geweest van den handtol. Dan hebben wij in de tollen van de Zuidwester- en Tanimbar-eilanden ook niet anders te zien dan grove handtollen, die niet meer tusschen de palmen der hand, maar door het aftrekken van een touw in beweging worden gebracht.

Wanneer de tollen in typen verdeeld moeten worden, zou men moeten spreken van kegel-tollen, dubbele kegel-tollen, ei-tollen, peer-tollen enz. Die tollen waarvan de uitbouw, de „Kop" (ofschoon de tol gewoonlijk op dien uitbouw draait), overmatig lang is naar verhouding van het lichaam, kunnen dan paddestoeltollen worden genoemd. Maar praktisch nut voor de kennis van de verspreiding van den tol heeft zoo'n indeeling niet, opdat zooals reeds opgemerkt is, verschillende typen in dezelfde streek voorkomen.

Het spel.

Dat het tollen met den priktol een van een bepaald punt uit verspreid spel is, mag ook worden opgemaakt uit de omstandigheid, dat in alle streken van den Archipel, waar men den tol kent, dezelfde manieren van spelen worden aangetroffen, en ik vermoed, dat deze gelijkheid nog duidelijker aan het licht zou gekomen zijn als ik over de regels van het spel vollediger ware ingelicht.

In de eerste plaats kent men overal het spel van twee jongens tegen elkaar. De een mag zoo lang op den telkens opgezetten tol van den ander werpen, tot deze den tegenstander niet heeft geraakt, of zijn tol na de botsing eerder ophoudt met draaien dan de ander.

Dit spel kan ook gedaan worden door twee gelijke partijen, waarbij als regel geldt, dat degeen die den tegenstander overwint (doodgooit, of na de botsing langer blijft draaien) de spelers van dezelfde partij, die vóór hem hebben geworpen, maar de tegenpartij hebben gemist, „levend" maakt, zoodat ze beschouwd worden als gewonnen te hebben. Of zij, die de tegenpartij getroffen hebben, werpen nogmaals op de tegenstanders om hun partijgenooten, die niet getroffen hebben, „levend" te maken. Gelukt dit niet, dan worden de rollen omgekeerd, en treden de aangevallenen als aanvallers op.

Ditzelfde gezelschapsspel wordt op gewijzigde manier gedaan, doordat de aangevallenen hun tollen niet opzetten, maar neerleggen, soms in allerlei formaties opgesteld, zooals op Z. O. Celebes. Voor het verwisselen van plaats der partijen gelden dezelfde regels als in het voorafgaande spel.

Weer een andere manier van spelen vinden we in het radja-spel, waarbij de deelnemers hun tollen gelijktijdig opzetten, hetzij binnen een cirkel, bij twee kruiselings getrokken lijnen, of op den vrijen grond. Degeen wiens tol het langst blijft draaien of het dichtst nadert tot het snijpunt der lijnen, is de radja. De overigen krijgen rangnummers naar gelang van den tijd, waarop hun tollen hebben opgehouden met draaien. De een werpt achtereenvolgens op den tol van hem, die in rangnummer volgt; zoo kan ieder in rang dalen of stijgen, naardat hij al of niet treft. Soms heeft dit spel op zoo'n wijze plaats, dat bij elken toer opnieuw de tollen gelijktijdig worden opgezet, waardoor de spelers kans hebben een ander rangnummer te krijgen.

Tenslotte moet nog genoemd worden het spel, waarbij de draaiende tol van zeer nabij door den ander moet worden uitgegooid.

De opgaven van de spelen, zooals deze bij elk volk voorkomen, zijn niet volledig, zoodat sommigen meer wijzen van spelen hebben, dan vermeld zijn. Maar

zooveel is zeker, dat in sommige streken waar getold wordt allerlei ensemble spelen voorkomen, terwijl in andere landen het tollen zich bepaalt tot het spelen van twee jongens tegen elkaar, ook daar waar veel jongens bij elkaar zijn om zich met tollen te vermaken. Ook hebben wij gelegenheid gehad op te merken, dat het tolspel in sommige landen hartstochtelijk beoefend wordt, terwijl bij andere volken de animo ervoor zeer matig is. Deze verschillen wijzen erop, dat de eersten het tolspel geheel in zich hebben opgenomen, terwijl bij de laatsten het tollen als een nieuwigheid aandoet. Over de richting waarin de reden van dit verschijnsel moet worden gezocht, spreken wij beneden.

De tol en de landbouw.

Nagenoeg overal waar getold wordt, is een duidelijk verband waar te nemen tusschen het tollen en den rijstbouw. Een direkt verband vinden we uitgedrukt in het verhaal van Damar Woelan, die op last van zijn hemelschen vader vijf tollen van *kesambi*-hout maakte, en daarmee ging spelen op de erven der vorstelijke woningen. Uit dit verhaal moet worden opgemaakt, dat men tot op dien tijd het tollen niet kende, en dat dit daarom zoo goed ontvangen werd door de menschen, opdat er regen door werd opgewekt, waardoor het gewas gedijde. Op Java wordt nog gezegd, dat tollen wind roept om de gesneden padi te drogen, en regen om de nieuw geplante rijst te doen groeien.

Op Java ook wordt een tol, die altijd het speeltuig der tegenstanders geslagen heeft, in de schuur opgehangen om te zorgen dat de voorraad niet spoedig opraakt. Ook de Toradjas gelooven, dat de voorraad rijst zich in de schuur kan vermeerderen, maar als middel daartoe gebruiken ze niet den tol. Van de Karo-bataks is ook een voorbeeld, medegedeeld, dat de tol als talisman in een schuur wordt aangewend.

Bij vele stammen in Midden-Celebes zegt men nog: Hoe meer er getold wordt, hoe beter de rijst zal

gelukken. Wij hebben gezien, dat de ouderen de jongeren aanzetten om te tollen, als dit naar hun zin te weinig gedaan wordt; als argument daarvoor zegt men: „opdat de rijst gelukke!" In Napoe, waar het verband tusschen het tollen en den landbouw vrijwel verloren is gegaan, weet men nog te zeggen, dat door het tollen de rijstziel rustig wordt, zoodat de oogst gelukt.

Bij de Karo-bataks zullen door het tollen de aardkluiten gemakkelijker fijn gemaakt worden. Van het tollen tijdens het planten der rijst heet het hier: „Eerst de pootgaten maken in het dorp (door tollen) en dan op het veld, dat is goed!"

Op Midden-Celebes vertelt men, dat de beide sagehelden, Lasaeo bij de Oost- en Sawerigading bij de West-toradjas, èn de rijst èn den tol hebben gebracht. De tol dezer helden was van koper (Oost-toradjas), of van goud (West-toradjas), en na hen hebben de menschen den tol van hout nagemaakt.

Eertijds was bij verschillende Toradja-stammen het aangewezen terrein om te tollen onder en om de rijstschuur. Na afloop van het tol-seizoen werden de tollen in een mand of biezen zak gedaan, en deze werd in of vooraan de schuur opgehangen.

Dit nauwe verband tusschen het tollen en den landbouw komt ook uit in het geloof, dat de rijst niet zal gelukken, wanneer getold wordt op tijden, waarin dit verboden is. Bij de Oost-, en een deel der West-toradjas zegt men, dat het gevolg van tollen buiten den aangewezen tijd zal zijn, dat de rijst niet zal gelukken. Daarom werden de ouden eertijds boos op hen, die dit voorschrift overtraden, en ze verweten hen, dat door hun schuld hongersnood zou ontstaan. In Mori spreekt men van het laten terugloopen van het rijstjaar, waardoor de rijst niet zou gelukken. Tollen is gedurende het vruchtzetten van de rijst verboden, omdat de rijstziel dan duizelig wordt, en de korrel niet in de aar komt.

Een Karo-batak verklaarde het fatale gevolg van tollen buiten den tijd van het gereedmaken der akkers tegenover Zendeling Neumann aldus: „Als je weer een gat maakt (met den tol), dan wil de rijst weer den grond in (mislukt dus)".

Wanneer de aandacht van de onderzoekers meer op het verband tusschen het tollen en den rijstbouw gevestigd ware geweest, zouden ongetwijfeld nog meer bewijzen hiervoor gevonden zijn, niettegenstaande de nieuwe cultuur heel wat van het oude geloof bij de jongere generatie heeft weggevaagd.

Ten opzichte van het hier besproken verband tusschen tollen en rijstbouw is een verschil in den tijd op te merken, waarin getold mag worden. Bij vele volken in Indonesië ligt de toltijd tusschen den afloop van den oogst en het openen van de nieuwe akkers, vaak ook tot aan het oogenblik, dat het zaad aan de aarde is toevertrouwd. Bij sommige Dajak-stammen is de zaaiperiode zelf de tijd bij uitnemendheid om te tollen. Bij deze volken zijn vooral de tijd, wanneer de aren te voorschijn komen en de korrel zich zet, en de tijd van het oogsten, waarin het tollen streng verboden is.

Daartegenover staan weer andere volken, die juist bij het uitkomen van de aar en tijdens het snijden van de rijst druk aan tollen doen om hiermede te eindigen bij het oogstfeest, wat voor eerstgenoemde volken juist het oogenblik is om ermee te beginnen. Het opmerkelijke hierbij is, dat dit verschil soms bij één en hetzelfde volk bestaat. Ik herinner hier aan de Poso-toradjas, die vóór en tijdens den oogst tollen, terwijl in den Poe'oe mboto-kring van dezelfde Oosttoradjagroep voor het tollen de tijd tusschen den oogst en het bewerken der nieuwe velden is aangewezen. Nog sterker: Bij het stammetje der To Tobakoe (Westtoradjas) volgen de inwoners van het dorp Siwongi eerstgenoemden regel, die van het dorp Towoeloe laatstgenoemden.

Het tollen in den tijd vóór het bewerken der nieuwe velden komt het meest voor, en dit is vermoedelijk het oorspronkelijke. Welke invloed hierin verandering heeft gebracht, is niet meer na te gaan. Maar duidelijk is, dat bij beide opvattingen het verband tusschen het tollen en het gelukken van de rijst duidelijk te voorschijn komt.

Volledigheidshalve herinner ik hier aan de omstandigheid, dat in de landen in en om de Paloe-vallei en de Paloe-baai veel aan tollen gedaan wordt tijdens den rouwtijd voor overleden vorsten. Nu wordt, zooals boven reeds is gezegd, in deze streken verteld, dat de rijst door den sageheld Sawerigading is gebracht, en ook wordt aan dezen het invoeren van den tol en het tolspel toegeschreven. Nu worden de vorsten van deze streken, in 't bijzonder die van Sigi, de afstammelingen van Sawerigading genoemd. Bij het overlijden van zoo'n vorst meent men dan misschien, dat zijn ziel zich met het tollen vermaakt.

Dat tollen een speciaal vermaak der geesten is, wordt door alle Toradjas geloofd. Een bijzondere uiting daarvan hebben wij gezien bij de Oost-toradjas en een deel der West-toradjas (Pakawa), die bij bepaalde gelegenheden tollen ophangen, opdat zekere geesten zich daarmee vermaken zullen (een andere verklaring van dit gebruik komt beneden ter sprake). Zeer sterk is dit geloof bij de Dajaks. Verschillende berichtgevers zeggen, dat tollen het spel bij uitnemendheid is van de luchtgeesten (*sangiang*). Zoo haalt een hunner een passage aan uit een verhaal, dat in het rijk dezer luchtgeesten speelt: „Opeens kwam er een geluid, en rook steeg op, die hen verwonderd deed staan, en zij, de kinderen, die bezig waren met tollen (n.l. kinderen van de *sangiang*, luchtgeesten) werden geroepen om gauw in huis terug te keeren".

Dr. Elshout haalt een strofe aan uit het priesterreciet, die aldus luidt: „Ik wil voor de menschen, die onder den hemel wonen, den tol opwinden, die

daar dood op den heuvel ligt". Op de beteekenis van deze woorden kom ik straks terug.

Andere geesten (*hantoe*) zijn verzot op tollen, en daarom mag bij de Dajaks niet getold worden als er een doode is, want dan zou men de *hantoe* aanlokken, die op het tollen afkomen. In tegenstelling met het gebruik bij de Sigi- en Kaili-groepen der West-toradjas om in den rouwtijd voor een vorstelijk persoon te tollen, verbieden de meeste volken dit spel bij een sterfgeval, omdat bij zoo'n gelegenheid veel geesten rondwaren, en dezen licht door een tol geraakt kunnen worden, waarvoor zij dan wraak zouden nemen (ook hiervoor komt beneden een andere verklaring ter sprake). Om dezelfde reden worden tollende Toradja jongens bij het vallen van den avond in huis gejaagd, met de waarschuwing: „Je zoudt anders een geest in 't oog raken".

De kosmische beteekenis van den tol.

Wij zijn ongemerkt met den tol in het rijk der lucht gekomen, en dit brengt ons vanzelf tot de plaats, die de tol in de mythe inneemt; want dat de verhalen, die in den loop van het overzicht zijn meegedeeld, alle tot de mythen behooren, behoeft geen nader betoogd.

Bij deze mythen is het meest voorkomende thema het volgende: Een vorst huwt, en zijn gemalin wordt zwanger. Dan komt een booze geest, die de zwangere vorstin doet verdwijnen, na haar de oogen te hebben uitgestoken; die geest doet zich dan als de vorstin voor. De echte vorstin baart een zoon, die groot geworden, den gouden tol van zijn voorvaderen krijgt, die door een oude vrouw wordt bewaard. Met dit speeltuig gaat hij weddenschappen aan, en overwint al zijn tegenstanders ermee. Eindelijk komt hij in de gelegenheid om aan zijn vader te openbaren, wie de echte koningin is. Deze krijgt haar oogen terug en schittert weer in nieuwe pracht. De valsche koningin wordt gedood (soms verbrand), en de prins met den gouden tol huwt met een hemelnimf.

Alle bijkomende trekken van dit verhaal doen duidelijk zien, dat we met een mythe hebben te doen, welker onderdeelen verschillend geduid kunnen worden. J. Woensdregt denkt hierbij aan hemel en aarde, die samen gehuwd zijn, maar door den nacht gescheiden worden. De zoon uit dit huwelijk is de zon, met den gouden tol als zijn embleem (Rampische verhalen. T. Kon. Bat. Gen. 59, bl. 289). Naar de bijzonderheden die worden medegedeeld omtrent de echte koningin en de valsche, zou ik eerder willen denken aan de wassende (volle) maan als de echte, en de afnemende maan als de valsche koningin. Van de laatste wordt in vele redacties gezegd, dat ze een puntig zitvlak heeft (de horens van de maansikkel), zoodat ze een mand als zetel moet gebruiken om niet om te vallen. Ze slikt een steen of een ander voorwerp in (het donkere deel van de maan in de heldere sikkel) om zich het voorkomen van een zwangere te geven. We behoeven echter niet op bijzonderheden in te gaan, daar het duidelijk genoeg is, dat de prins met den tol de zon is, die met de rose dageraad trouwt.

De gouden of koperen tol is dus voor de Indonesiërs, wat de discus was voor de Egyptenaren. Ra de zonnegod in Egypte, wordt vaak voorgesteld in de gedaante van den discus. De overeenkomst tusschen beide voorwerpen is duidelijk: Ze zijn rond, ze worden geworpen, en ze draaien. Deze gouden of koperen tol (de zon) verslaat alle andere tollen (de sterren). De zin is duidelijk: bij het opgaan van de zon verbleeken de sterren, ze verdwijnen.

Een andere vorm, waarin dezelfde mythe vaak voorkomt, is dat de prins in een wieg of kist wordt afgedreven; zijn moeder geeft hem als eenige gezel een haan mee. Als de jongen groot geworden is, gaat hij hanengevechten houden, en dan verslaat hij alle andere hanen. Wij hebben hier weer dezelfde gedachte als bij het tollen: de haan is het embleem van de zon, die de komst van het hemellichaam aankondigt

(de zon misschien roept); de zon doet de sterren verdwijnen. Het is niet te zeggen welke lezing ouder is: de tol is bij een aantal volken in den Archipel ingevoerd, en de functie, waarin de haan optreedt, nl. om zijn natuurgenooten in gevechten te overwinnen, is al evenmin oorspronkelijk Indonesisch.

In allerlei variaties treedt de eigenaar van den gouden tol, de zon, in de mythen op. Zoo in het verhaal van Lai mPodawa in Bada'; hij doodt het varken, dat gouden hoeven heeft, en waardoor het in staat is over de zee (het luchtruim) te loopen. In ruil voor een der hoeven krijgt hij een speer en een hoofddoek (de zonnestralen), die hij slechts behoeft te zwaaien om den vijand te dooden. Maar hij kon er de gedooden ook weer levend mee maken (bij haar ondergang doodt de zon de menschen — gaan ze slapen —, om ze bij haar opgang weer levend te maken — te doen ontwaken). Dan volgt de wedstrijd met den gouden tol en het gouden koord (zonnestraal).

In het verhaal van Daa pinetiti en Lindoe oë der To Wana (Oost-toradjas) is de eerste de zon, de tweede de maan. De laatste was eerst de gemalin van den hemel, maar de maan verkoos de zon te volgen.

Maar niet altijd is het de zon, die de tol als embleem voert. Soms wordt met deze persoon de maan bedoeld. Dit is bijvoorbeeld duidelijk in het verhaal van Damar Woelan. De maan is de wees, die aanvankelijk arm en onaanzienlijk is, maar tenslotte, als ze tot volle maan is gewassen, als vorst regeert.

In de beide verhalen der To Bada', waarin de geest van den waringin zegt, waar de gouden tol te krijgen is, en de wees die met zijn tol de andere spelers overwint, is waarschijnlijk sprake van de maan. Duidelijk is dit ook in het verhaal van Si Adji Bonar bij de Karo-bataks, die door zijn tollen (het opkomen van de maan) een aantal wilde dieren van zich weet af te houden (dit kan echter ook slaan op het opkomen van de zon). Een enkele maal, zooals ook bij Si Adji

Bonar hooren wij van een zilveren tol, wat ook een aanduiding is, dat we hier met de maan te doen hebben.

Met het oog op den rijstbouw doet het er niet veel toe, of met den tol de zon of de maan bedoeld is, daar volgens de voorstelling der Indonesiërs beide hemellichamen een even grooten invloed uitoefenen op het gedijen van het gewas.

Soms speelt de mythe in de menschenwereld, en wordt een vorstenzoon door zijn tol tot een kind van de zon gestempeld. Een voorbeeld daarvan is het verhaal van Aboe Kasim en Potiri Sale van Banggai. In dit verhaal vinden we de gewone trekken van de natuurmythe: de hemel (hier in de persoon van den vorst van Bantam) huwt met de aarde (Noehroe Sapaa op Boengkoeko tatandak). Uit dit huwelijk wordt de zon (Aboe Kasim) geboren. Hij wordt verliefd op zijn zuster (Potiri Sale), die zijn vader bij een andere vrouw (de aarde) verwekt heeft; dit is de maan. Potiri Sale (de maan) gaat met haar broer mee (de maan volgt de zon), maar ze onttrekt zich aan zijn liefde, en verstopt zich eindelijk geheel (gaat onder). Uit wanhoop laat Aboe Kasim zich door een zeeroover (de nacht) dooden, maar het gelukt hem pas, als Aboe Kasim hem daartoe zijn eigen zwaard geeft. Het hoofd van Aboe Kasim (hier de zon vlak boven den horizon bij op en bij ondergang) wordt dan bij Boniton opgevischt, d.i. de zon gaat weer op. Ik wijs hier alleen op de hoofdtrekken van de mythe, maar in alle onderdeelen herkennen we trekken van zon- en maanmythen (het dooden en weer levend maken van menschen enz.). De tol en het tollekoord, waarvan in dit verhaal sprake is, zijn dus niet anders dan symbolen van de zon en haar stralen.

Dat de maan een rol speelt bij den rijstbouw is van verschillende volken in den Archipel bekend. Bij de To Mori verblijft de rijstgodin in de maan. In het verhaal van de To Wana heet de maan Lindoe oë „die de korrel in de aar stilstaand, rustig maakt", wat ons

dadelijk doet denken aan de woorden van den To Napoe: „Het nut van tollen is, dat dit de rijstziel rustig maakt, zoodat de oogst gelukt".

De zon is het, die het gewas doet gedijen. Dat de prins, die met zijn tol de tollen zijner medespelers overwint, de zon is, blijkt duidelijk uit een variant op het gewone verhaal, zooals dit in de Berglandschappen (Lore) van de West-toradjas gevonden wordt. Hier wordt de tollende knaap Boeriro genoemd. „Boeriro", merkt J. Woensdregt op, is de zegenbrengende zonnegod. De naam Boeriro', uit Jav. *boerirĕn*, vgl. Mal. *boelir*, beteekent „met rijstaren" (Rampische verhalen, bl. 289).

Boven is gesproken van den haan als het embleem van de zon. Dat de zon rijst verschaft, wordt bij den haan duidelijk gemaakt door de mededeeling, die bij verschillende Toradja-stammen gevonden wordt, dat de zonnehaan, die thans als het sterrenbeeld „Haan" (een combinatie van de Pleiaden als de kop, de gordel van Orion als het lijf, en Sirius als de staart) aan den hemel prijkt, eertijds een werkelijke haan is geweest, die telkens als hij kraaide, rijst uitbraakte. Dat ook het andere embleem van de zon, de tol, hetzelfde vermogen bezit als de haan, zien we in het verhaal van de gebroeders i Mogantji-gantji en i Mondoeloendoloe. Als we dit verhaal lezen, twijfelen we er niet aan, dat met deze broeders de zon bedoeld is, de een als de zon bij noorder-, de ander als de zon bij zuiderdeclinatie (daarom slaapt de een zes maanden lang en ontmoeten ze mekaar weer bij den evenaar). Deze broeders nu verlaten vader en moeder, omdat dezen hen een standje hebben gemaakt over hun onafgebroken tollen (schijnen). Wanneer de broers hongerig zijn, gaan ze samen tollen, en dan voelen ze zich weer verzadigd. Totdat ze den haan Manoe tadia, het andere embleem van de zon, te pakken hebben. Dan verdwijnen de tollen (ze laten die achter), en maken zij zich met den haan uit de voeten, die van nu af aan het voedsel verschaft.

De magische beteekenis van den tol.

Wanneer we de beteekenis van den tol voor de Indonesiërs hebben leeren kennen, komen we tot de erkentenis, dat het tollen oorspronkelijk geen spel zonder meer is geweest, maar een magische handeling, die moest dienen om den invloed van de zon (en of de maan) op het gewas grooter te maken, den wasdom en het gedijen van de rijst te bevorderen. De tol is de zon op aarde gebracht. Daarom wordt bij het spel de kosmos nagebootst: de cirkel, die het heelal, door den horizon begrensd, voorstelt; en de twee elkaar rechthoekig kruisende lijnen, het heelal, voorgesteld door de windrichtingen. Al de tollen die daar draaien zijn zooveel zonnetjes (of zon en sterren), die kracht ontwikkelen om de rijst te doen groeien. De tol die het langst draait, of die het dichtst het snijpunt der windrichtingen, het zenith des hemels) nadert, is de krachtigste, de vorst (of de zon onder de sterren); en zoo ontstond het radja-spel.

Wanneer we in den tol de zon leeren zien, valt er een ander licht op de gewoonte bij de Oost-toradjas om dubbele tollen op te hangen bij plekken, waar varkens door de omheining van den akker plegen te breken. Dat we in dit geval inderdaad met een zon te doen hebben, blijkt hieruit, dat over den dubbelen tol witte en gele strepen worden getrokken, die wel niet anders bedoelen te zijn dan zonnestralen, een voorstelling van het „schijnen" van de zon. Door het ophangen van den tol meent men den nacht in dag te veranderen; dus niet de geesten, die de varkens geleiden, gaan met den tol spelen, maar de varkens durven bij dag niet op de akkers door te dringen. [1])

[1]) Een ander voorbeeld van een dergelijk gebruik van een speeltuig vinden wij in het sjamanisme (*bisoe*-wezen) van Makassaren en Boegineezen. Daar worden aan de vier stijlen van een miniatuur huisje, waarin gewijd water en andere dingen, die bij een bisoe-feest gebruikt worden, gezet worden, van lontarblad gevlochten driehoeken gehangen, die den naam dragen van *raga-raga*. Men verstaat

Om dezelfde reden, maar in een anderen zin, is het te verklaren, dat bij een sterfgeval, bij het heerschen van een besmettelijke ziekte, bij buitengewone droogte, het tollen verboden is. Voor de Indonesiërs zijn warmte en ongezondheid veelal synoniem. Een plek waar velen ziek worden is „warm". De ongezondheid, die blijkt uit het sterfgeval en de ziekte, en de buitengewone droogte, mogen niet verergerd worden door nog meer warmte te produceeren met de tollen (zonnetjes).

De zon geeft leven, de zon maakt levend; dat doet de tol ook. Hoe meer er getold wordt, hoe meer groeikracht zich accumuleert. Daarom moet er in den daarvoor aangewezen tijd druk getold worden. Het tollen is een wedstrijd in het ontwikkelen van groeikracht. De draaiende, levende tol maakt de doode tollen weer levend. Hoezeer de Indonesiër zich den tol bezield denkt, blijkt uit de mededeeling van Oost-Java, waar men zich gaarne een tol snijdt van het overschot van het hout, waarvan een grafpaal voor een mensch van eenige reputatie of van hoogen ouderdom is gemaakt, omdat men aanneemt, dat de ziel van den doode zich nu en dan op den tol neerzet.

De levenwekkende kracht van den tol manifesteert zich hierin, dat een dood stuk hout gaat leven, d.i. draaien. Nu begrijpen wij ook de boven aangehaalde strofe uit het priester-reciet bij de Kĕnja-dajaks: „Ik wil

---

daaronder „iets wat op een bal (*raga*) lijkt, en men denkt, dat de booze geesten zich met deze voorwerpen als bij een balspel zullen vermaken, en daardoor vergeten de heelkracht enz. van het water te schaden". (Dr. B. F. Matthes, Over de Bissoes of heidensche priesters en priesteressen der Boegineezen, bl. 12-13). Deze verklaring is met het oog op den driehoekigen vorm dezer dingen heel onwaarschijnlijk. Vermoedelijk is de oorspronkelijke beteekenis van *raga* „wegvliegen, wegvluchten", zooals deze nog voorkomt in het Bare'e woord *woeraga* „verspreid, verstrooid" (*woe* in denzelfden zin als in *woerake*, dus: „floep! weggevlogen"). Deze driehoekjes zouden dan moeten dienen om de geesten (kwade invloeden) te verspreiden, te verstrooien, weg te jagen; een groot deel der door de *bisoe* gebruikte instrumenten worden voor dit doel aangewend.

voor de menschen, die onder den hemel wonen, den tol opwinden, die daar dood op den heuvel ligt". Hieraan voegt Dr. Elshout terecht als verklaring toe: waarmede poëtisch wordt uitgedrukt, dat deze geest wel wil helpen bij zieken en hun nieuw leven inblazen".

Het tollen bevordert dus langs magischen weg den groei van de rijst. Soms worden daaraan nog andere handelingen toegevoegd. Een van de meest sprekende hiervan is het zich tot bloedens toe striemen met het tolkoord, zooals we dit van Terangganoe op het Maleische schiereiland hebben gezien: het uittredende bloed geeft groeikracht aan de rijst.

In verband met dit gebruik wijs ik op het *tjatjik*-spel Manggarai op Flores, waar het tolspel niet schijnt gekend te worden. Dit *tjatjik* wordt gespeeld na afloop van het plant- en van het oogstfeest. Een man, de aanvaller, is gewapend met een sterke zweep, bestaande uit een rotan handvat, en een koord van karbouwenleer. De andere man, de verdediger, voert in de eene hand een schild van karbouwenleer, en in de andere hand heeft hij een anderhalve meter lange, sikkelvormig gebogen bos rotan. Met die schutsmiddelen tracht hij de zweepslagen af te weren, waarmee de aanvaller hem poogt te raken. De zweepslag laat op het lichaam of de armen van den verdediger een behoorlijke, meestal bloedige striem achter. De meeste ruggen der mannen dragen dan ook de litteekens van de ontvangen slagen, en hierop zijn ze trotsch, zoodat ze ze graag aan een ander laten zien (Het Manggaraische volk, door H. B. Stapel. Tijd. Kon. Bat. Gen. dl. 66, 1914).

Of men in den tol een phallus heeft gezien, dus het bevruchtend element, is niet te zeggen. We hebben gezien, dat op Oost-Java onderscheid gemaakt wordt tusschen vrouwelijke en mannelijke tollen. De eerste doen geheel en al denken aan onze drijftollen. Dit type wordt, zooals boven reeds is gezegd, op verscheiden eilanden van den Archipel aangetroffen. Buiten

Oost-Java heb ik alleen nog tollen die als „vrouwelijk" worden aangeduid, bij de Karo-bataks en bij de Atjehers aangetroffen. Nergens wijst eenig gebruik erop, dat men ten opzichte van tollen een voorstelling heeft als van lingam en yoni. De Indonesiër is zeer geneigd om aan iets wat rond en plat is de gedachte aan een yoni te verbinden, en bij wat lang en smal is, aan een lingam te denken. Wanneer wij verschillende tollen aandachtig bekijken, dringt zich als vanzelf de gedachte aan ons op, dat men er de mannelijke geslachtsdeelen (penis en scrotum) mee heeft willen voorstellen. Het werpen der tollen op de aarde en op andere tollen bergt vermoedelijk wel eenige gedachte aan den coitus in zich. Dat bij het tollen het denkbeeld van planten verbonden is, vinden we uitgedrukt bij de Karo-bataks, als ze zeggen: „Eerst de pootgaten maken in het dorp (door tollen), en dan op 't veld, dat is goed". Bij verscheidene Toradjastammen is het verboden om gedurende het groeien van de rijst een stuk hout of iets dergelijks in den grond te steken. Wanneer dus in dien tijd het tollen verboden is, zal aan dit verbod de gedachte aan „planten" zeker niet vreemd zijn.

Het tolspel is dus oorspronkelijk alles behalve kinderspel geweest. Het werd met hartstocht door mannen gespeeld, omdat er het welslagen van het gewas van afhing, en de jongens volgden hierin de ouderen na. Zoo zien we dan dat in die streken, waar het spel gekomen is nog vol van zijn magische beteekenis, het daar zeer populair is, en het is het tot nu toe in vele landen gebleven, omdat men de oorspronkelijke magische beteekenis ervan nog navoelt. Op die eilanden echter waar het tollen gekomen is, ontdaan van zijn magischen zin, is het niet meer dan een kinderspel, vaak alleen tot den schooltijd beperkt.

In enkele van de laatste gevallen werd de magische kracht van het tollen toch gevoeld, maar omdat in zoo'n streek weinig of niet aan rijstbouw gedaan wordt, wordt de magische kracht van het tollen voor andere

dingen aangewend: Zoo wordt ze op Nieuw-Guiné gebruikt bij den katjangaanplant, en tot bevordering van een rijke vischvangst. In Pakawa in het West-toradjagebied moet het tollen maken, dat de kĕladi (Colocasia) groote knollen voortbrengt.

De Indonesiër, die door zijn ontwikkeling min of meer aan zijn animistisch denken en voelen ontgroeid is, kan geen verband meer vinden tusschen het leven van den tol en het leven van de natuur, speciaal de groeikracht van het gewas. Het langst bewaard blijft het verband tusschen het gonzen en brommen van den tol als het suizen van den wind en het gedruisch van den regen. Dus: de tol roept door zijn gonzen den wind en den regen. Wind beteekent droogte, warmte (in den drogen moeson is de wind heviger dan in den natten tijd; wind verjaagt de wolken). De tol roept dus droogte en regen, die wanneer ze op gezette tijden elkaar afwisselen, het gewas doen gedijen. Het resultaat komt dus op hetzelfde neer als hetgeen verwacht wordt door hen, die een meer rechtstreeksch verband tusschen tol en rijst gevoelen.

De cultureele beteekenis van den tol.

Al het bovenstaande heeft ons twee dingen duidelijk gemaakt: In de eerste plaats, dat de priktol niet overal in Indonesië oorspronkelijk is. Er zijn toch naast de volken, die het tollen kennen, andere, die het niet kennen (Bataks van Tapanoeli, Niassers, Mentaweiers, om van een aantal eilanden in het oostelijk deel van den Archipel te zwijgen). In de tweede plaats hebben we opgemerkt, dat het tollen onafscheidelijk verbonden is met den rijstbouw. In het algemeen gesproken kunnen we aannemen, dat het tollen in het oostelijk deel van den Archipel eerst bij de komst der Europeanen in Indië bekend is geworden; en op de eilanden in dat deel van Indië wordt weinig aan rijstbouw gedaan; dit was enkele eeuwen naar alle waarschijnlijkheid nog in sterker mate het geval.

Hoe dit moet zijn toegegaan wordt geïllustreerd door wat we op den Banggai-archipel hebben gevonden. Hier wordt het tollen alleen beoefend door een klein deel der bevolking, dat zich aangewend heeft rijst te planten. Een ander voorbeeld hiervan hebben wij in Nederlandsch Timor, waar in het midden van het eiland de tol bekend is geworden na de komst der Beloeneezen, die met den rijstbouw ook dit speeltuig hebben gebracht.

Dit alles leidt ons tot de conclusie, dat het volk, dat de rijstbouw op verschillende eilanden van den Indischen Archipel heeft gebracht, de bewoners dier eilanden ook bekend heeft gemaakt met den tol. Wanneer we de verzamelde gegevens over het tollen onderling vergelijken, dringt zich de gedachte aan ons op: Java is voor Indonesië de bakermat van het tollen. De spelen met den tol zijn daar het uitvoerigst; de gebruiken die ermee verbonden zijn, maken den indruk van heel oud te zijn, en oorspronkelijker dan wat we daaromtrent op de Buitengewesten aantreffen. Java ook is het eenige land, waar we een mythe vinden, die spreekt van den aanvang van het tollen.

Slechts in één van de mij geworden overleveringen omtrent den tol is een verwijzing naar Java te vinden, als het land vanwaar de tol gekomen is. De heer J. H. Neumann deelt mij namelijk een verhaal mede, afkomstig uit Serdang, waarin verteld wordt, hoe de Karo-bataks aan den tol zijn gekomen. Dit verhaal luidt als volgt:

Er was eens een vorst, wiens vrouw maar geen kinderen kreeg. Daarom vierde hij een plechtig feest, geheeten *persilihi na bolon* (dit *na bolon* bewijst, dat het verhaal uit de Timoersche streek is). Bij die gelegenheid moest de vorst een gelofte doen. En hij zeide: Alles wat mijn kind wil hebben, zal ik het geven.

Toen het kind, dat daarna geboren werd, groot geworden was, huilde het voortdurend. De vader riep toen een Timoersche goeroe, en vroeg dezen wat hij hieraan doen moest om het kind te bevredigen.

Daarop maakte de goeroe een tol, en noemde dien *odjar-odjaren si beloeh ngerana* „maaksel dat spreken kan". [1]) De goeroe leerde den vader, hoe hij met den tol moest doen. Door den tol was het kind bevredigd en weende voortaan niet meer.

Volgens deze overlevering zouden de Karo-bataks den tol gekregen hebben uit Simêloengoen (Timoer). Nu spreken de verhalen uit dat land van een Java-Minangkabausche invasie in de landstreek Si Tonggang, ten gevolge waarvan de naam van dat land veranderd werd in Tanah Djawa. „De vreemdeling van Minangkabau komende, die het rijk Tanah Djawa (eigenlijk Tanoh Djawa) heet gesticht te hebben, wordt een Javaan (Djawa of Djao) genoemd" [2]) Langs dezen langen weg kunnen dan de Karo-bataks den tol uit Java hebben gekregen. Drie van de tollen, waarvan de vorm is aangegeven in de nummers 1, 2 en 14 heeten *gasing timoer*.

We weten ook, dat de Javaansche invloed zich heeft uitgestrekt tot Midden-Celebes, en tot in de binnenlanden van Borneo en Sumatra is doorgedrongen. We zouden dus geneigd zijn aan te nemen, dat de tol samen met de rijstcultuur vanuit Java naar de andere landen is overgebracht. Dr. Kaudern onderstelt, dat de Maleiers (niet het ras, maar het volk, dat in het Westen van Indonesië woont) op hun handelsreizen de

---

[1]) Noot van J. H. Neumann. *Odjar-odjaren* is misschien hetzelfde als *adjar-adjaren*. Een *odjar-odjaren* is iets wat een goeroe teweegbrengt.

Zoo zijn er hier goeroes die hun leerlingen in een hypnotischen slaap weten te brengen en hen dan allerlei dingen laten zien of doen, waar ze later niets meer van weten. In de verhalen komt ook massa-suggestie voor, zoodat een heel dorp met menschen allerlei dwaze dingen gaat doen. Deze massa-suggestie heet, meen ik: *kêna odjar-odjaren*.

[2]) Zie J. Tideman. Simêloengoen, bl. 35, en de legenden omtrent het overbrengen van Javaansche aarde naar dit deel van Sumatra, op bl. 59 e.v., een trek, die bij tal van migratie-verhalen in Indonesië voorkomt.

volken met den tol bekend hebben gemaakt. Hij steunt deze meening op de verspreiding van het woord *gasing*, dat hij speciaal voor een woord van het Maleische volk neemt. Dit laatste behoeft niet het geval te wezen; vermoedelijk behoort het woord oorspronkelijk tot het heele taalgebied van Indië.

Dr. Kaudern gaat hierbij blijkbaar uit van de onderstelling, dat de meer oorspronkelijke vorm *gasing* uitsluitend Maleisch is. Nu zijn geprenasaleerde vormen zeker jonger dan niet-geprenasaleerde, en is *gasing* ouder dan *gangsingan* op Java. Maar dit sluit niet in zich, dat de tol daarom eerder in de Maleische landen moet zijn geweest dan op Java. Zoo kan ook niet gezegd worden, dat de tol bij de Oost-toradjas van Celebes langs een anderen weg moet zijn binnengekomen, dan bij de West-toradjas, omdat de eersten den geprenasaleerden vorm voor het woord (*gantji*) hebben, en de West-toradjas niet (*gasi*, enz.). De Oost-toradjas houden van prenasaleeren, de West-toradjas niet, zoodat de tol even goed in den vorm *gasing* tot hen kan zijn gekomen, en daarna eerst tot *gantji* is omgezet. Op dezelfde wijze kan een woord in een geprenasaleerden vorm tot de West-toradjas komen om terstond door hen in een niet-geprenasaleerden vorm te worden veranderd.

Als Dr. Kauderns meening juist ware, blijft het vreemd, dat dit woord in de Molukken niet door hen is gebracht. Bovendien bepaalde de invloed der Maleiers zich veelal tot de kuststreken, omdat zij hoofdzakelijk met handelsoogmerken reisden. De lieden, die onder Javaanschen invloed stonden drongen het binnenland in, maakten veroveringen en stichtten rijken.

Eén geval is in het overzicht medegedeeld, dat in de richting wijst van Kauderns onderstelling, namelijk Beloe op Timor. Hier wordt in de overlevering gesproken van een volksafdeeling van Sinamoetien Malakkan, van het schiereiland Malakka. Maar de omstandigheden waaronder dit volkje reisde, zijn van

zóó'n aard, dat we besluiten moeten hier met een bijzonder geval te doen te hebben. Bovendien had deze verhuizing plaats na de tochten welke de Javanen of gejavaniseerde vreemdelingen naar verschillende deelen van den Archipel hebben ondernomen.

Dr. Kaudern geeft als tijd aan, waarop de Maleiers den tol zouden hebben verspreid, de periode nadat zij tot den Islam waren overgegaan. Ook hierin ligt een bezwaar. Zoowel de Islam als het Christendom zijn er op uit aan de oude gebruiken hun magisch karakter te ontnemen. Hadden de Mohammedaansche Maleiers den tol verspreid, dan zou deze de andere eilanden bereikt hebben voor een goed deel ontdaan van zijn magisch karakter. En ik heb aangetoond, dat het juist zijn magisch karakter moet zijn geweest, dat aan den tol een voorname plaats heeft bezorgd bij de rijstbouwende volken.

Wanneer mijn onderstelling, dat de tol samen met den rijstbouw door onder Javaanschen invloed staande menschen, dus vanuit Java, naar Sumatra, Borneo en Celebes is gebracht, dan rijst nu de vraag: Vanwaar kunnen dan de Javanen den tol hebben gekregen? In verband met het reeds medegedeelde kunnen we voor deze vraag een andere in de plaats stellen: Vanwaar hebben de Javanen den rijstbouw gekregen?

Deze vraag is na de onderzoekingen van Dr. J. Brandes (de heer Le Roux maakte mij hierop opmerkzaam) reeds beantwoord. Deze geleerde heeft aangetoond, dat de Javanen voor hun beschaving niet zóó veel aan de Hindoes hebben te danken, als vóórdien aangenomen werd. Onder meer andere dingen moeten zij den natten rijstbouw hebben gekend, vóór dat de Hindoes op hun eiland kwamen. Hij grondt deze overtuiging voornamelijk op het feit, dat de terminologie bij den sawah-bouw zuiver Javaansch is, geen een spoor vertoont, waaruit zou zijn op te maken, dat ze dien van de Hindoes hebben geleerd.

„Nemen wij een oogenblik aan, zegt Dr. Brandes (in „Een jayapattra of acte van een rechterlijke uitspraak van Çaka 849", T. B. G., dl. 32, 1889, bl. 127, 128), dat de Javaan zijn irrigatie-systeem, dat blijkens de inscripties hem reeds in den ouden tijd bekend moet zijn geweest, geleerd heeft van de Hindu's, dan toch zal een noodzakelijk gevolg van dat overnemen moeten wezen, dat hij de zaken, die daarbij vooral in aanmerking komen, als waterleidingen, sluizen, valletjes, overlaten, waterbelasting, waterverdeeling, spruitjes, enz. enz. althans ettelijke benoemd hebben zou met de benamingen voor zulk soort van zaken in gebruik bij zijne leermeesters. In de taal der Javanen openbaart zich de invloed der Hindu's, — behoudens zeer weinige uitzonderingen —, in Sanskrit woorden, die deze hun hebben gebracht en zij van hen hebben overgenomen".

Zulke Sanskrit woorden nu worden in de termini technici bij den natten rijstbouw in gebruik ten eenen male gemist, en daaruit kan wel niet anders worden opgemaakt, dan dat de Javanen den natten rijstbouw niet van de Hindu's leerden, maar hem zelf kenden, en dat reeds in den ouden tijd.

Als de zaak zóó staat, moet ook de tol bij de Javanen inheemsch zijn geweest, nauw verbonden als hij is met den rijstbouw. Nu wordt het ook duidelijk, waarom sommige bij uitstek rijstbouwende volken als de Bataks van Tapanoeli (en door hen de Niassers) het tollen niet kennen. Uit deze omstandigheid toch moeten we de gevolgtrekking maken, dat de Bataks door anderen dan de Javanen of onder Javaanschen invloed staande vreemdelingen met den rijstbouw bekend zijn geworden. Dit is ook inderdaad het geval, want terwijl deze cultuur bij de Javanen van ouderher inheemsch is geweest, moeten de Bataks van Tapanoeli hem van de Hindoe's hebben geleerd, op grond van de omstandigheid, dat de benamingen voor een aantal zaken daarbij in gebruik Sanskrit woorden zijn.

De heer O. Marcks schreef mij o.m.: „Wir nennen den Pflug hier *ninggala*, auch *tinggala*, wohl zweifellos das Sanskritwort *langgala*. Das eigentliche Reisfeld bearbeitungsinstrument, ein Holzkloben mit einem langen Stiel und dazu im rechten Winkel 4 lange Zinken (es sind auch wohl 3 Zinken) heisst hier *hudali*, lehnt sich an das Sanskritwort *kudala*".

De Javanen hadden dus bij hun inheemschen rijstbouw het tollen en van Java uit werd dit spel, samen met de rijst, over een groot deel van den Archipel verspreid. De Hindoes kenden het tollen niet, althans niet in verband met den rijstbouw, en konden het dus ook niet aan de Bataks leeren (zooals al is opgemerkt hebben de Niassers den rijstbouw door de Bataks geleerd, en zij leeren dus ook het tollen niet kennen). De onderstelling toch, dat de Bataks het tolspel vroeger gekend zouden hebben, maar dat het later bij hen in onbruik zou zijn gekomen (we hebben het reeds opgemerkt), is niet aan te nemen, in verband met de groote beteekenis, die door animistische volken aan den tol gegeven wordt als middel om het gedijen van het gewas te bevorderen.

De oorsprong van den tol.

Tenslotte nog een enkel woord over den oorsprong van den tol. Uit al hetgeen van dit speeltuig is medegedeeld, is het duidelijk, dat de priktol op Java inheemsch is, maar dit sluit nog niet in zich, dat hij daar zou zijn uitgevonden, ofschoon dit op zichzelf wel mogelijk is.

In zijn boek „De Kĕnja-dajaks uit het Apo kajangebied", bl. 383, zegt Dr. J. M. Elshout: „Men zal zich afvragen, waarom de kinderen juist bij het planten tollen? De Kĕnja geeft over dit verband geene inlichtingen; een symbolisch verweermiddel kan men er moeielijk in zien, maar misschien heeft dit gebruik zijn oorsprong wel te danken aan den stok, waarmede men plant; het ondereinde lijkt precies op een tol en ook

de houtsoort is gewoonlijk dezelfde; mogelijk hebben mannen als ze een plantstok sneden, meteen een tol gemaakt voor hunne kinderen van een stuk hout dat ze overhielden".

Dat het ondereind van een pootstok er als een tol uitziet (bij de Toradjas is dit eveneens het geval) heeft naar mijn meening met tol en tollen niets te maken. De stok mag niet te scherp zijn aangespitst en niet te dun zijn, opdat de punt niet te diep in den grond zal doordringen; vandaar den kegelvorm, die men aan de punt geeft.

Bekend is de meening, dat de priktol zou zijn uitgevonden als gevolg van het vuurmaken door middel van de vuurboor; dat men het hout, dat tusschen de handpalmen heen en weer gedraaid werd, tenslotte door middel van een koord liet draaien, waaruit dan eindelijk de werptol zou zijn ontstaan.

Van meer belang lijkt mij de suggestie van Dr. W. Kaudern, dat de tol zou zijn voortgekomen uit het wegslingeren van een steen met een slinger. Op een diagram toont Dr. Kaudern dan aan hoe hij zich voorstelt, dat alle tolvormen zich uit den slingersteen kunnen hebben ontwikkeld. De grootte der tollen, zegt hij, komt overeen met de grootte der slingersteenen op Nieuw-Guiné (een uitzondering zijn de bijzonder groote tollen van Centraal Borneo). Het belangrijkste verschil tusschen slinger en tol is, dat bij den tol het koord om het projectiel wordt gewonden, terwijl dit bij den slinger losjes met den steen verbonden is. Maar in het voormalig Duitsch Oost-Afrika wordt het slingerkoord om den steen gewonden. Als mijn onderstelling juist is, zegt Kaudern, kan de tol op verschillende plaatsen zijn uitgevonden, want de slinger is heel oud en overal verspreid.

Wanneer het spelen met den priktol uit een ander gebruik moet zijn ontstaan, mag wel de aandacht gevestigd worden op den bull-roarer, het Schwirrholz, de snorder. De beweging die met den arm gemaakt

wordt om het hout te laten snorren, de geheel eenige beteekenis van het geluid, dat dit voorwerp maakt in verband met de rol, die het gonzen van den tol bij het draaien speelt, het opmerkelijke, dat men evenals bij den tol ook mannelijke en vrouwelijke bull-roarers kent, het feit, dat dit instrument zoowel door een enkele persoon, als in samenwerking met anderen wordt gebruikt (het enkel- en het ensemble-spel bij het tollen), en eindelijk de groote verspreiding, die dit instrument heeft, maken het even waarschijnlijk, dat de tol uit dit voorwerp zou zijn voortgekomen, als dat hij aan den slinger zijn ontstaan zou te danken hebben.

Opdat ieder een vergelijking kunne trekken, neem ik hier de korte en duidelijke beschrijving over, die R. R. Marett van het gebruik van den bull-roarer heeft gegeven in zijn „The Threshold of Religion", bl. 154-155

„No student of the history of religion can afford to remain a stranger to it (nl. de bull-roarer), seeing that it is, as Professor Haddon has well said „perhaps the most ancient, widely spread, and sacred religious symbol in the world". Natives of these Islands, if country-bred, may have had the opportunity in boyhood of cultivating a practical acquaintance with the bull-roarer under this, or some other, local designation of the toy, such as „roarer", or „bull", or „boomer", or „buzzer", or „whizzer", or „swish"-names one and all eloquently expressive of its function. That function is, of course, to make a noise, the peculiar quality of which is best described by some such epithet as „unearthly". The merest amateur who cuts a thin slab of wood to the shape of a laurel leaf, and ties to one end a good thick piece of string three of four feet long, has only to whirl the instrument on his forefinger and he will at once get a taste of its windy note. Naturally, however, it is the privilege of the expert to command the full range of its music. At Cape York, for instance, where the native employs two sizes, a „male" that growls and a „female" that shrieks, and

where, to get more purchase, he fastens the string to the end of a stick, first, they are swung round the head, which produces a buzzing noise, then the performer turns rapidly, and, facing the opposite direction, swings the bull-roarers horizontally with a sudden backward and forward movement of the hand which makes them give out penetrating, yelping sound. So much for what the artist can do in the way of solo. The possibilities of a concerto are even more overwhelming".

Het verraad van Śalya in het Bhārata-Yuddha

door

Dr. J. GONDA.

Zijn in het algemeen alle Indonesische en speciaal de Javaansche bewerkingen van aan de Voor-Indische letterkunde ontleende stof van de grootste interesse, in het bijzonder is dit het geval met de verschillende versies van het Mahābhārata. Ofschoon in den loop der jaren vele geleerden hun aandacht hebben besteed aan de groote menigte problemen, waarvoor de bewerkingen van deze epische stof, nader beschouwd, ons stellen, zijn er nog verscheiden vraagstukken, die nog steeds op een bevredigende oplossing wachten. Onder de teksten van dezen cyclus, die niet het minst aanspraak maken op onze belangstelling, behoort zeker het Oud-Javaansche Bhārata-Yuddha, het gedicht van Mpu Sĕdah. Zooals men weet hebben we van dit werk, nadat er meermalen, o.a. door Raffles in zijn „History of Java", deel I en door Cohen Stuart in zijn uitgave van het Nieuw-Javaansche Brâtâ-Joedâ in kleine dichtmaat (Verh. Bat. Gen. v. K. en W., deelen XXVII en XXVIII, 1860), gedeelten van waren gepubliceerd en besproken, een uitgave van Gunning ('s Gravenhage, 1903). Maar men kan niet zeggen dat deze uitgave aanleiding is geweest tot het ontstaan van een stroom van publicaties, ofschoon juist het Bhārata-Yuddha zich bijzonder tot vergelijking leent, omdat we niet alleen enkele jongere bewerkingen in Javaansch en Maleisch en inheemsche uitleggingen, maar zelfs voor

een gedeelte den ouderen prozatekst in het Bhīṣmaparwa [1]) bezitten.

Het is dan ook m.i. gewenscht om, in afwachting van een volledige publicatie van al het benoodigde Indische en Indonesische materiaal — slechts dan kunnen we definitieve conclusies trekken — op grond van de thans ter beschikking staande gegevens interessante kwesties onder de aandacht van vakgenooten te brengen, en indien mogelijk, de opvattingen van vroegere geleerden d.w.z. in dit geval voornamelijk Cohen Stuart, in het licht van de andere, vergelijkbare teksten, nader te overwegen.

De volgende, eenigszins uitvoerige, bespreking van een passage uit het Oud-Javaansche Bhārata-Yuddha moge als een poging mijnerzijds beschouwd worden om reeds nu het nut van een nadere vergelijking van de overige bewerkingen der stof, hetzij in het Javaansch, hetzij in andere talen bij de interpretatie van het gedicht van Mpu Sĕdah aan te toonen.

Ik kies daartoe een in vele opzichten interessante passage, n.l. die, welke in het Indische Mahābhārata bekend staat als de „Dood van Karṇa". Men vergelijke Mahābhārata, VIII, a. 89 sqq.

Zooals men zich uit het in het begin van het Udyogaparva (Ve Boek) van het Voor-Indische heldendicht herinnert, trachtten zoowel de Pāṇḍava's als de Kaurava's, nog voordat de onderhandelingen die zouden worden gevoerd over de teruggave van het halve koninkrijk aan de Pāṇḍava's hadden plaats gehad, zooveel mogelijk bondgenooten op hun zijde te brengen. Duryodhana, de leider der Kaurava's begaf zich zelfs met dit doel tot Kṛṣṇa, den vriend der Pāṇḍava's. Even later kwam Arjuna, die echter door Kṛṣṇa, die juist uit den slaap ontwaakte, eerder gezien werd. Zoo moesten beide partijen Kṛṣṇa's steun deelen: Duryodhana koos den bijstand van zijn legerscharen, Arjuna

[1]) Schrijver dezes heeft het voornemen dezen tekst, zoo spoedig mogelijk, uit te geven.

de ondersteuning van Kṛṣṇa's raad. De zoon van Vasudeva zelf zou niet actief optreden in den strijd, doch slechts als wagenbestuurder van Arjuna den Pāṇḍava's als raadsman dienen.

In dien zelfden tijd had zich ook de Madra-koning Śalya de, broeder van Mādrī, Pāṇḍu's tweede vrouw, op weg begeven om zich bij Yudhiṣṭhira aan te sluiten. Ook hem vroeg nu Duryodhana om zijn bondgenoot te willen worden. Śalya nam dit verzoek aan, doch ging toch nog naar Yudhiṣṭhira, met wien hij een geheim onderhoud had (vs. 195). Yudhiṣṭhira gaf als zijn meening te kennen, dat Śalya zeker in den strijd Karṇa's wagenmenner zou worden (vs. 214). Dan, zoo was zijn verzoek, zou Śalya Arjuna moeten beschermen: tatra pālyo 'rjuno rājan yadi matpriyam icchasi. Śalya's antwoord luidde: tasyāhaṃ kuruśārdūla pratipam ahitam vacaḥ dhruvaṃ saṅkathayisyāmi yoddhukāmasya saṃyuge; hij zou hem dus met ongunstige, verwarrende woorden trachten van de wijs te brengen, opdat Karṇa zijn vuur en strijdlust zou verliezen: yathā sa hṛtadarpaś ca hṛtatejāś ca pāṇḍava bhaviṣyati sukhaṃ hantuṃ satyam etad bravīmi te. Op deze wijze zou Karṇa dus, zoo zei hij, gemakkelijk een prooi voor zijn vijand worden. In vs. 221 voegde hij er nog aan toe: „zoo zal ik doen, yaccānyad api śakṣyāmi tat kariṣyāmi te priyaṃ, en al het andere wat U aangenaam is, wat maar in mijn vermogen is, zal ik doen". Waarin dit zou bestaan werd niet gezegd.

In het VIe Boek kwam het verhaal nog even op hetzelfde punt terug (a. 43, śl. 72 sqq.). Ook hier beloofde Śalya alle wenschen van Yudhiṣṭhira te zullen vervullen. Deze vroeg hem toen wederom (80) Karṇa's strijdkracht op het kritieke moment te zullen verzwakken, wat door Śalya wederom uitdrukkelijk werd toegezegd.

Gaan we nu in 't kort na wat men in het Karṇaparva (Mhbh. VIII, a 89 sqq.) vindt beschreven, dan zien we dat Karṇa, na Droṇa's dood opperbevelhebber

der Kaurava's geworden, op den morgen van den zeventienden dag den wensch uit, Śalya als wagenmenner te krijgen. Slechts dan, beweert hij, zal hij het tegen Arjuna met zijn wagenmenner Kṛṣṇa kunnen opnemen. Bijzonderheden sla ik over: Śalya wòrdt zijn wagenbestuurder en de strijd begint. Arjuna nadert: er ontstaat een vreeselijk gevecht tusschen hem en Karṇa. Zelfs de goden kunnen niet nalaten om hetzij voor den een, hetzij voor den ander, partij te kiezen. Het schijnt eerst, dat, hoe Arjuna zich ook inspant, Karṇa tegen hem is opgewassen. Op een bepaald moment neemt laatstgenoemde een geweldigen pijl, (90, 19 sqq.); gereed om te schieten, zegt Śalya hem, dat hij een anderen pijl moet kiezen, deze zou niet slagen. Karṇa volgt dezen raad niet op. Kṛṣṇa ziet het wapen aankomen en redt Arjuna door met zijn voet den wagen neer te drukken zoodat deze een eind in den grond zinkt. Daardoor wordt slechts de diadeem van den Pāṇḍava geraakt. Hierover wordt lang uitgeweid. Na een episode, die we hier terzijde kunnen laten, [1]) valt Karṇa zijn vijand weer aan. Eenigen tijd lang bestoken ze elkaar met hun pijlen. Daar nadert (90, 81) de Doodsgod Kāla, die op den Brahmanenvloek, waarover in adhy. 42, 40 sqq. is gesproken, zinspeelt en Karṇa toevoegt, dat de Aarde zijn wiel verslindt. Dit is inderdaad het geval: de wagen gaat waggelen en zinkt weg. Karṇa raakt terneergeslagen en spot met Dharma, voortdurend door Arjuna's pijlen bestookt. Hoe hij zich daarna ook verweert, het baat niet: zijn Brāhma-wapen beantwoordt Arjuna met een Aindrawapen. Men lette er op dat (vs. 94, 101), Kṛṣṇa aan den Pāṇḍava steeds instructies geeft om doelmatiger te schieten. Hier volgt nu wederom de mededeeling, dat de aarde een wiel van Karṇa's wagen verslindt;

[1]) Hierin wordt verteld hoe de nāga Aśvasena (O. Jav. Adrawalika) zijn hulp aan Karṇa aanbiedt. Ook deze episode is zeer merkwaardig doch houdt met Śalya's gedrag geen verband en kan dus onbesproken blijven.

blijkbaar een doublure. Karṇa stapt uit zijn wagen, wil het wiel optrekken maar de aarde gaat een weinig naar boven; het lukt hem dus niet. Hij vraagt nu aan Arjuna te wachten en doet een beroep op zijn rechtvaardigheidsgevoel. Kṛṣṇa beantwoordt dit verzoek met een gehoon (91, sqq.), hij somt alle onrechtvaardige daden van de Kaurava's op en betoogt, dat Karṇa's uur geslagen is. Deze is beschaamd en geeft geen antwoord. Kṛṣṇa spoort zijn wagengenoot weer tot den strijd aan. Het lukt Karṇa nu zijn tegenstander zoo krachtig te treffen dat deze wankelt en een moment zijn bezinning verliest. Hiervan maakt de Kaurava gebruik (91, 31); hij springt van zijn wagen en poogt zijn wiel uit den grond te trekken. Arjuna komt echter weer bij, neemt een doodelijken pijl (weer op instigatie van Kṛṣṇa), slaat Karṇa's standaard neer en schiet hem vervolgens (91, 49-50) zijn hoofd af. [1])

Van Śalya hooren we na 90, 25 niets meer ofschoon we uit het Ve Boek weten, dat hij een verradersrol zou spelen: hij had beloofd Karṇa van de wijs te zullen brengen. In ieder geval is het duidelijk, dat de dubbele vermelding van het wegzakken van het wagenwiel gevoegd bij het zwijgen over Śalya, deze plaats in eenige verdenking brengt; men kan hierbij de opmerkingen van Holtzmann, Mhbh. II, 191 vergelijken.

Het Oud-Javaansche Bhārata-Yuddha nu geeft eveneens een zeer uitvoerige beschrijving van den tweekamp tusschen Karṇa en Arjuna, en wel in de zangen 30 en 31. Uit den laatstgenoemden zang willen wij nu een passage nader bezien en wel die welke de gebeurtenissen — daden, woorden en gebaren van de betrokken personen — beschrijft, die aan Karṇa's dood voorafgaan, en meer speciaal willen we hier de rol die Śalya speelt aan een onderzoek onderwerpen. We

[1]) De brahmanen-vloek, waarvan sprake is, had Karṇa zich eens op den hals gehaald, toen hij, op jacht, bij ongeluk een aan een brahmaan toebehoorend kalf had gedood; het wiel van zijn wagen zou in den strijd in den grond zinken.

zullen daarom, al biedt ook het voorafgaande veel merkwaardigs, ons beperken tot een bespreking van de verzen die de beschrijving van Śalya's optreden bevatten.

In zang 31, str. 14, 2 en volgende verhaalt de dichter, dat Rādheya (Karṇa) een voortreffelijken, zeer krachtdadigen pijl aanlegt, waarmee hij Arjuna's hals onder schot neemt, zooals staat in 4:

tĕnggĕk Dhanañjaya sinādhya niraikatāna (ed. nirek°).

Ook in het Oud-Javaansche gedicht is Śalya Karṇa's wagenmenner. Van hem wordt nu in str. 15 gezegd:

śrī Śalya mogha mawikalpa dudū tĕkapta
ārddhāruhur dahat ikung śara bhagnawīrya
nā ling nirārkasuta śīghra malĕs maśabda
hāh tan salah tiki lihat niyata n pĕjah ya || 15 ||

Een vertaling van deze verzen stel ik uit, de korte inhoud is echter duidelijk: terwijl Karṇa op Arjuna's hals aanlegt, maakt Śalya de opmerking, dat hij het niet goed doet, wat Karṇa, hem antwoordende, ontkent.

De dichter vervolgt:

ling Karṇa nātha Harimūrti tĕlas prayatna
śīghrāngdĕdĕl ratha saroh kapĕtĕk ya kāṇḍĕk
aṇḍĕk nikang ratha ri tĕmpuh ing astra diwya
tandwāngĕne makuṭa Pārtha rĕñuh katimpal || 16 ||

Hier grijpt dus Harimūrti (Kṛṣṇa) in: hij geeft Arjuna's wagen een duw, waardoor hij tot stilstand komt juist bij 't neerkomen van den pijl; deze treft nu niet Arjuna's lichaam op een onbeschutte plek, maar slechts zijn diadeem, die verbrijzeld en van zijn plaats geslagen wordt. Men lette op de overeenkomst met een passage uit het bovengegeven korte resumé van den Calcuttatekst.

Vervolgens brengt Arjuna zijn gĕlung, diadeem, weer in orde en maakt zich op om den strijd te hervatten. Er volgen nu eenige verzen, die ik om niet van mijn onderwerp, Śalya's verraad, af te dwalen, moet overslaan. Arjuna schiet dan weer een pijl af (str. 22):

mangsö sang Arjuna muwah mangayat warāstra
ndah ngkā lĕpas ni warayang nira labdhakārya
rĕmpak suki ni ratha Karṇa kudanya rimpung
ndah śāpa ngūni mara rakwa tinūt nikāngde ‖ 22 ‖

De pijl treft dus de naaf van Karṇa's wagen, deze breekt en ook de paarden krijgen letsel. Vers 4 is merkwaardig: den ouden vloek, waarvan nu de gevolgen zich manifesteeren, kennen we ook uit het Voor-Indische Mahābhārata. Karṇa verweert zich nog, daarna neemt Arjuna zijn toevlucht tot een betooverden pijl en boog en na een toornige scheldrede zendt hij (str. 25) den „Pāśupati" op Karṇa af. Deze tracht zich nog langs bovennatuurlijken weg van een wapen te voorzien (25,2):

Rādheya yatna manganusmaraṇeṣu śakti,

doch tevergeefs, zijn uur is geslagen (3,4):

wāhwāsamādhi pinanah ri gulū n kalĕnggak,

tijdens zijn gedachtenconcentratie treft hem de pijl in den hals, hij zijgt achterover en sterft:

dhairyānggĕtĕm sira tibeng ratha jāti śūra. ‖ 25 ‖

Wat nu in deze geheele beschrijving oogenschijnlijk het opvallende is: nergens blijkt — bij een oppervlakkige beschouwing ook hier van de verraderlijke rol van Śalya. Zijn afspraak met Yudhiṣṭhira, in het Voor-Indische gedicht verhaald in het Udyogaparva, valt in het deel van het Mahābhārata verhaal dat in het Oud-Javaansche dichtwerk niet is opgenomen; deze plaats kan dus niet getuigen. Het is dus zeer begrijpelijk, dat Cohen Stuart op pp. 216, 217 van zijn kritische aanteekeningen betoogt: „Bij 't voorafgaand verhaal verdient inzonderheid opmerking, dat in den grondtekst..... niets blijkt van de schuld, die Śalya.... zou gehad hebben aan den dood van Karna, door zijn schot op Ardjoena te doen missen. Immers, hoe duister voor alsnog de ware zin, en hoe weinig te vertrouwen de verklaring zij van pd. 15, waarin Śalya voorkomt, is daarin toch bezwaarlijk iets te vinden, wat grond kan geven tot de voorstelling der omwerkers..... Daar

wij..... uit Lassen weten, dat in 't oorspronkelijk Indisch verhaal Śalya vóór den oorlog aan Joedistira beloofd had, om Karna in zijn tweegevecht met Ardjoena te verraden, zoo moet men welligt in F en G (= den Oud. Jav. tekst) eene gaping vermoeden, of wel, nog eer, eene geheele vervalsching van pd. 15 ...."

Daar Cohen Stuart, zooals men ziet het Mahābhārata slechts uit Lassen's inhoudsopgave kent, was het hem niet mogelijk een nadere vergelijking met den Sanskrit-tekst te geven.

Legt men echter de Nieuw-Javaansche bewerking van deze zelfde passage naast de beide andere, dan zou men, vooral wanneer men afgaat op wat de Sanskrit-tekst ons zou doen verwachten, inderdaad de conclusie van Cohen Stuart willen onderschrijven. Bij nader toezien geloof ik echter, dat zij onvoorzichtig is.

Wat geeft de Nieuw Javaansche bewerking in kleine dichtmaat? Op p. LXXIII van deel I blijkt reeds uit het inhoudsoverzicht, dat het tweegevecht dat begint in zang 42 in bijzonderheden afwijkt. Deze kunnen wij overslaan; we beperken ons tot een korte bespreking van Zang 44, 10 sqq. Karṇa spant zijn boog met den pijl Widjaja-danoe en richt hem op Arjuna's hals: (3) tĕnggak Ardjoena tinoedjoe; gereed om af te schieten (5 sqq.),

meh loemĕpas binarĕngan oetjoelipoen:
sarati natheng Maṇdraka
denira njĕṇḍal tĕtali,

daar rukt dus Śalya aan de teugels. Het gevolg blijft niet uit (11, 1-2):

dadya obah kang toerangga
rata gĕndjot owah tjoel ing djĕmparing.

De pijl vliegt nu omhoog, mist Arjuna's hals, maar treft zijn diadeem. Deze wordt verpletterd en valt op den grond. Karṇa geeft spijtig uiting aan z'n teleurstelling. Hij had, zegt de dichter (13), niet bemerkt, dat Śalya de hand in het spel had gehad; diens optreden wordt nog eens beschreven, Arjuna brengt (14) z'n

haar weer in orde, zet den diadeem weer op, spant zijn boog, schiet en treft doel; hij rukt de pooten der paarden af en (15, 4): Karṇa mĕṇḍak ratanya, Karṇa's wagen buigt voorover. Hij schiet weer 'n pijl op Arjuna af; wederom wordt diens diadeem getroffen. Arjuna nadert nu, neemt zijn „Pasoe-pati", roept zijn tegenstander toe, dat zijn einde genaderd is; dan neemt ook deze een pijl, en wil dien bezweren met mantra's, nog is hij daarmee bezig als hij door Arjuna's wapen wordt getroffen, dat hem den hals afsnijdt. Hij valt in den wagen neer.

Hier eerst vinden we met recht een verraad van Śalya. Klaar en duidelijk wordt diens rol beschreven. Ook de Nieuw-Javaansche bewerking in groote dichtmaat, die, zooals Cohen Stuart (krit. aant. p. 215) opmerkt, ongeveer het midden houdt tusschen den Oud-Javaanschen tekst en den anderen N. Jav. ten opzichte van de passage in haar geheel, bevat het verraad, voorzoover uit de citaten op pp. 220-223 blijkt, althans voorzoover de hoofdzaak betreft, op dezelfde wijze geschilderd.

Stellen we eerst even de voornaamste verschillen der drie teksten naast elkaar.

Skt. Mhbh. Calc.	O. J. Bh. Y.	N. J. bew.
K. tegen A. opgewassen schijnende, neemt een pijl en legt dien aan op A. (van diens hals wordt niet gesproken).	K. neemt een pijl (*Sārining wijayacāpa*) en mikt op A.'s hals.	K. neemt den pijl *Widjajadanoe* en mikt op A.'s hals.
Śalya adviseert een anderen pijl te nemen, „deze zal A.'s hoofd niet afslaan".	Ś. zegt K., dat hij niet juist mikt.	Śalya rukt aan de teugels, de wagen wipt achterover.
K. weigert.	K. ontkent.	
Kr., den pijl ziende aankomen, drukt den wagen van A., om A. te redden, neer.	Kr. bemerkt het, geeft den wagen van A. een duw; deze komt tot stilstand.	— —

A.'s diadeem wordt geraakt.	A.'s diadeem wordt geraakt.	De pijl mist, slechts A.'s diadeem wordt geraakt.
Daarna hervatting van den strijd.	A. maakt zich gereed tot hervatting van den strijd.	A. brengt haar en diadeem weer in orde.
De Doodsgod Kāla verschijnt, herinnert aan den Brahm. vloek.	–	–
De aarde verzwelgt een wiel van K.'s wagen.	*Śāpa ngūni* (22,4).	–
Karna spot met Dharma.	–	–
Nieuw gevecht.	–	–
De aarde verzwelgt een wiel van K.'s wagen.	–	–
K. stijgt af en wil het optrekken.	–	–
Hij vraagt A. even te pauzeeren.	–	–
Kr. hoont hem.	–	–
Hervatting van den strijd.	De strijd wordt hervat.	Hij spant z'n boog en met het eerste schot rukt hij de pooten van K.'s paarden af. De wagen buigt voorover.
K. treft A., die een moment z'n bezinning verliest.	A. verbrijzelt de naaf van K.'s wagen en kwetst z'n paarden (22, 1-3).	
K. wil nu z'n wagen in orde brengen.	K. verzet zich.	K. verzet zich.
Terwijl K. hiermee bezig is, wordt hij door A. gedood.	A. neemt den betooverden pijl *Pāśupati*; slingert K. een scheldrede toe.	A. neemt den pijl *Pasoepati*.
	K. concentreert zich om een wapen te krijgen.	K. concentreert zich om z'n wapen te bezweren.
	Hiermee bezig, wordt hij door A. gedood, in den wagen gevallen.	Hiermee bezig, wordt hij door A. gedood; hij valt in den wagen.

Beschouwt men deze drie teksten op zichzelf zonder rekening te houden met chronologisch verband, dan zou men in de N-Jav. bewerking een rationeel, goed

verloopend, niet uitvoerig relaas van de gebeurtenissen en een zeer begrijpelijke beschrijving van Śalya's optreden kunnen zien. De Sanskrit tekst maakt daarentegen een geheel anderen indruk. Śalya treedt op, maar geprononceerd is zijn rol niet. De episode van Kāla, het tweemaal inzinken van het wiel, op zich zelf een onnoodige herhaling, de brahmanenvloek, die aan Karṇa's ongelukkig einde een geheel andere oorzaak geeft dan het in het Ve Boek verhaalde ons zou doen verwachten, dit alles zou kunnen doen denken aan een opzettelijk of meer toevallig rekken der beschrijving, zoo niet aan interpolatie of aan vermenging van twee lezingen.

De Oud-Javaansche tekst, met welken wij ons hier speciaal bezig houden, kent die gerektheid in de beschrijving niet. Śalya's rol is echter ook hier onduidelijk: aan verraad denkt men op het eerste gezicht niet, integendeel hij waarschuwt Karṇa. De afloop stemt overeen met de Nieuw-Jav. lezing; merkwaardig is de *śāpa* uit 22,4.

Nu moet men echter met de besproken plaats uit het Bhārata-Yuddha vergelijken uit hetzelfde gedicht de verzen in 35,6. Zooals men weet, werd Śalya na Karṇa's dood tot bevelhebber der Kaurava's gekozen. Hij krijgt dan echter in de raadsvergadering hoogloopende oneenigheid met Aśvatthāman, Droṇa's zoon.

De tekst geeft nu:

sang Droṇaputra wĕkasan sumahur kabāngan
hāh pakṣapāta nika sang naranātha Śalya
kĕdwāsih ing kujana Pāṇḍawa śatru mūrka || 5 ||
tonĕn ri tan wurunga Phalguna mātya ngūni
de Karṇa sāmpun abĕnĕr patitis nikang hrū
Śalya pwa sārathi sirāngawarāwikalpa
mĕṇḍĕk tang Arjuṇa luput wruh anon mawangsit || 6 ||

Aśvatthāman verwijt hem dus vooringenomenheid, partijdigheid ten gunste van den vijand. En als voorbeeld, als argument voor zijn bewering zegt hij: „toen

Karṇa zijn pijl al juist had aangelegd, was het aan zijn toedoen te wijten dat de toeleg om Arjuna te dooden mislukte; Arjuna immers kreeg gelegenheid te bukken". Dit is de algemeene strekking van strophe 6, maar wat staat er nu precies? Van belang voor het gedrag van Śalya zijn speciaal de verzen 3 en 4. In drie beteekenen de eerste woorden: „Śalya, de wagenmenner, die belemmerde, verhinderde, werkte tegen". *Wikalpa* is echter niet zoo eenvoudig. In het Sanskrit heeft *vikalpate* de beteekenis: „veranderen, 'n wijziging ondergaan; weifelen, aarzelen, onzeker zijn"; het substantief *vikalpa* is „de onzekerheid (tusschen iets en iets anders), alternatief; twijfel, aarzeling; verschil, verscheidenheid".

Het Oud-Javaansch heeft, naar het schijnt, een iets ruimer gebruik. De beteekenis „aarzelen" vinden we bv. Wir. p. 65, 25 in verbinding met *sandeha*. Vaak echter vinden we een beteekenis: „weerstreven, zich verzetten, trachten te beletten", vgl. bv. Brahmāṇḍap. kak. 5, 7, 2: tat sangśaya prabhu salingtâku tan wikalpa; v.d. Tuuk. K. B. W. s.v. (III, 507) citeert uit den Sutasoma het gebruik van 't woord „vermanende woorden", van iemand gezegd, die zijn vorst een strijd ontraadt. „Weerstreven, trachten te beletten" treffen we aan B. Y. 48, 14: haywa ta kakangku kĕdö wikalpa apan swadharma nikihĕn panitah bhaṭāra. Voor „willen tegenhouden, waarschuwen" citeert v.d. Tuuk. t.a.p. Arj. wij. 10, 8: mikalpa, van een portier, nl. iemand die binnen wil gaan. In de Nāgarakṛtāgama, 67, 3, 1 wordt het gebruikt als hindernis, storing, „wederwaardigheden": ri huwus ning kārya norang wikalpa. Somtijds beteekent *wikalpa* „van streek", bv. Arj. wiw. 4, 8, 3 wruh mangrĕngö wruh umulat juga tan wikalpa, gezegd van Arjuna die door de apsara's niet te verleiden was. Men vergelijke verder de plaats in het K. B. W.

Men ziet, *wikalpa* kan verschillend opgevat worden, Is het hier „Ś. belette het (nl. het goed afschieten) door zijn (nl. ontijdige, ongepaste) waarschuwing" of zou men aan „aarzelend" moeten denken of misschien

aan „bracht van streek"? Op vs. 4 kom ik later terug. De paraphrase die we bij Cohen Stuart aantreffen, is evenzeer dubbelzinnig, en kan dus onbesproken blijven.

Zooals men weet geeft Raffles in zijn History of Java, deel I een gedeeltelijke publicatie en vertaling van ons Oud-Javaansch gedicht.

De passages die hij niet voluit meedeelt worden daar door hem in resumé ingevoegd. De episode die onze belangstelling heeft vindt men in zijn werk op p. 455: „Arjúna and Kérna fight against each other. The arrows shot by each at the other are immediately converted into various elements or distructive animals .... Kérna aims an arrow at the throat of Arjúna, *whom Salya beckons to incline his head*". (als verklaring bij B. Y. 31, 14). Na de vermelding van „Ardawilíka" volgt: „Kérna twice shoots at Arjúna, but his arrow only strikes and loosens his top-knot of hair. Arjuna, invited and challenged by Kérna to shoot at him, in his turn tells him, if he wishes to save his life to surrender and pay obeisance. Kérna refusing to do this is shot in the throat by Arjuna: his head falls back into the chariot".

De woorden die ik cursief heb laten drukken zijn voor ons van belang. Hier treedt Śalya op ter verdediging van Arjuna, al is het ook geheel anders dan de Nieuw-Javaansche tekst ons beschreef. Bij Raffles bestaat dus zonder twijfel de meening dat in het gedicht van Mpu Sĕdah Śalya wel degelijk Arjuna's ontkomen aan den pijl bewerkt.

We kunnen nog een ander getuigenis inroepen. Onder den titel „Geschiedenis der Pandawa's naar een Maleisch handschrift der Royal Asiatic Society" heeft Van der Tuuk in T.B.G. deel 21 (1875), pp. 1—90 een welbekende inhoudsopgave van een Maleische bewerking van dezelfde stof gegeven. Naast dit résumé moet men gebruiken het Maleische hs. No. 3195[a] van de Leidsche Universiteits-bibliotheek. Op pp. 51 sqq. van het opstel van

v.d. Tuuk, op pp. 134 sqq. van genoemd handschrift vindt men de ons interesseerende passage „Ardjoena met Kĕsna, als zijn voerman, bestrijdt nu Karna, wiens wagenmenner Salya, de koning van Mandoerakapoera, is.... Indra ziet uit den hemel neer..... Karna grijpt den pijl, waarop hij vertrouwt, en beide helden naderen elkaar op hun wagens, terwijl de paarden elkaar bijten. De grond barst open en de zee is fel bewogen. (Hier volgt de passage van Ardawalika). Dan luidt het hs.: maka batara Kĕsna mĕmandang maharadja Salya dan maharadja Salya poen mĕmandang batara Kĕsna; pada kĕtika itoelah maharadja Salya mĕmbĕri isjarat pada batara Kĕsna, maka rata poen dioendoerkan. maka maharadja Karna poen mĕmanahkan sĕndjatanja yang sĕkti yang bĕrnama Vidjaya-tjapa itoe..... baharoe hĕndak ditarikkan maka kata maharadja Salya: „salah anak panah toeanhamba itoe, tinggi amat tiadakan mĕngĕnaï". Maka sahoet maharadja Karna, „tiadakan salah, lihatlah oleh toeanhamba". Maharadja Salya itoe berkata sangat² kĕdĕngaran pada batara Kĕsna poen ingatlah..... maka ia mĕmanah rata maharadja Krana (sic!) poen habis binasa. sjahdan koeda.... itoepoen mati.... dipanahnja oleh Rĕdjoena kĕna lehernja poetoes kapalanja tĕrpĕlanting....

Deze beschrijving nu is zeer merkwaardig. Voordat Karna den pijl afschiet die slechts Arjuna's diadeem zou raken heeft Śalya reeds een blik van verstandhouding gewisseld met Kṛṣṇa („Ś. keek naar Kr., Kr. beantwoordde dien blik; daarmee gaf Ś. een wenk aan Kr."), waarop de laatste den wagen terug doet gaan. Karna wil vervolgens den pijl afschieten: daar spreekt Śalya hem toe en zegt hem, dat hij te hoog mikt. Karṇa ontkent dit, schiet toch, mist Arjuna, doch treft zijn diadeem. Maar, zegt deze tekst, (om van der Tuuk's woorden te gebruiken, p. 53) „Śalya's woorden luid gesproken zijnde, worden door Kĕsna gehoord, die, toen de noodlottige pijl wordt afgeschoten, op den wagen trapt om hem in den grond

te doen zinken". Later krijgt dan Rĕdjoena gelegenheid om Karṇa's wagen in stukken te schieten (waarbij ook de paarden omkomen), en hem zelf met den pijl Pasoepati den hals te verbrijzelen, juist terwijl hij bezig is gebeden te prevelen om zijn pijl te betooveren.

Hier is Śalya de verrader! Eerst door een wenk aan den wagenmenner des vijands, later door een opmerking aan Karṇa, die echter zoo luid gezegd wordt, dat zij een waarschuwing voor den tegenstander is.

Leggen we de Maleische versie naast de drie andere dan blijkt dat de blik van verstandhouding tusschen de beide wagenbestuurders slechts hier voorkomt. De opmerking van Śalya over Karṇa's pijl stemt overeen met de lezing van het Oud-Jav. Bhārata-Yuddha, de wijze waarop Kṛṣṇa Arjuna redt meer met den Calcutta-tekst. Dat de woorden van Śalya luid gesproken worden staat slechts hier duidelijk vermeld. De episode van den Doodsgod ontbreekt in den Maleischen tekst evenals in de beide Javaansche, zelfs een toespeling op een „Oude vervloeking" wordt niet aangetroffen. De dood van Karṇa wordt er in overeenstemming met de Javaansche teksten beschreven.

Keeren we nu terug tot het gedicht van Mpu Sĕdah, en wel tot 31, 15. Cohen Stuart meende (t.a.p., p. 217), dat „men welligt in F en G (den Oud Jav. tekst) eene gaping (moet) vermoeden, of wel, nog eer eene geheele vervalsching van pd. 15". Anders kon hij zich het groote verschil met de Nieuw-Javaansche bewerking niet verklaren.

Het zou echter mogelijk zijn de kakawin-plaats in het licht van de Maleische versie anders te interpreteeren dan op het eerste gezicht aangewezen schijnt. Hiertoe hebben we bij kunstwerken van de kāvya-soort steeds het recht, ja zelfs moeten we er altijd op verdacht zijn, dat de dichter opzettelijk duister is, dat hij opzettelijk dubbelzinnige en onduidelijke uitdrukkingen bezigt, dat hij vaak niet ronduit zegt wat hij bedoelt maar onze scherpzinnigheid op de proef

stelt met omschrijvingen, toespelingen, en aanduidingen. Zou dit hier ook het geval kunnen zijn? Men zou m. i. inderdaad de stelling kunnen verdedigen, dat op 31, 15, vergeleken met 35, 6, beschouwd in het licht van de passage uit Raffles en de Maleische bewerking een verrassend licht valt, nl. als men zou redeneeren als volgt. Śalya spreekt in 31, 15, 1 Karṇa waarschuwend toe; er staat weliswaar niet bij dat hij zoo luid sprak dat de tegenstander hem moest hooren, doch een dichter, en speciaal een kakawin-dichter moet z'n hoorders of lezers toch ook nog iets ter eigen overdenking en bedenking geven! Bekijken we den tekst nader, dan blijkt dat uit den vorm *mawikalpa* niet blijkt voor wien de *wikalpa* bestemd was; de argelooze lezer denkt: voor Karṇa; mogelijk is echter ook: voor Kṛṣṇa. De verschillende beteekenissen van *wikalpa,* waaraan men in het verband zou kunnen denken, (men is, zooals we reeds zagen, niet aan „waarschuwing" gebonden), maken het woord uitermate geschikt om het dubbelhartige gedrag van den verrader te schilderen. De dichter vervolgt: Karṇa antwoordt, en dan: Kṛṣṇa was „tĕlas prayatna". Men lette op den naam, dien Kṛṣṇa hier heeft: Harimūrti, de incarnatie van Viṣṇu. Wordt hier opzettelijk den nadruk gelegd op zijn bovennatuurlijke vermogens? Hoorde hij misschien de woorden van Śalya (en van Karṇa?) wel op een afstand die voor een menschenoor te groot was?

Dan staat er: Kṛṣṇa was *prayatna.* In dit Sanskrit woord steekt nog altijd veel, naar mijn gevoel, van de beteekenis van Gr. ζητέω, waarmee het etymologisch verwant is. Ten onrechte wordt voor het Oud-Javaansch vaak den nadruk op de beteekenis „voorzichtig, behoedzaam" gelegd. Men vergelijke bv. Ādiparwa, p. 194, waar Brahmā aan Wiçwakarmā bevel geeft een schoone vrouw te maken. De auteur vervolgt: Mangkana ling sang hyang Brahmā. Prayatna ta sang Wiçwakarmā. Inalap nira ta ratna...., „zoo sprak B.; W. werd actief, gaf zich moeite, zocht het bevel uit

te voeren, enz.; hij nam.... enz.". Er zit dus het begrip van een „inspanning, ijver, zorg om iets te bereiken, streven" in, wat licht kan overgaan tot „behoedzaamheid", men vergelijke bv. Wir. p. 50, 15, waar echter de „activiteit" nog geheel en al op den voorgrond staat. In het Ādip. p. 210 wordt van den dānawa Maya gezegd, dat hij, toen Agni het Khāṇḍawa-woud verbrandde, Kṛṣṇa om lijfsbehoud kwam smeeken. Samangkana tikang daitya Maya prayatnâmĕkul jöng sang Kṛṣṇa; hier deed hij dus alle moeite, spande zich in om Kṛṣṇa's voeten te omvatten. Een andere nuance van „zich beijveren voor" is „goed acht slaan op", voor welk gebruik we kunnen citeeren Juynboll's Dissertatie, p. 83, waar beschreven wordt, dat Agni de Pāṇḍava's op hun tocht opwacht en zegt dat zij den boog Maheṣudhī, dien Arjuna bij zich had, aan Varuṇa moesten teruggeven. Mangkana ling sang hyang Agni, prayatna ta sang Pāṇḍawa: winehakĕn ira tang gaṇḍewa M., „sloeg acht op die woorden, gaven gevolg aan die woorden".

Het woord is dus uitermate moeilijk weer te geven met één aequivalent. Even vóór onze passage in het B.Y. (31, 10) wordt het eveneens gebruikt op een wijze die wellicht tot verschil van meening aanleiding kan geven.

Toen nl. de strijd te hevig werd, verzochten de ṛṣi's Karṇa en Arjuṇa zich te matigen, waarna er staat:

nā ling watĕk ṛṣi parĕng saha puṣpawarṣa
sang rwārarĕm lumĕsu cāpa nirānprayatna
śīghrāmurĕk muwah amuṣṭi śaratitikṣṇa,

„zóó spraken de ṛṣi's ... de twee onderwierpen zich, hun boog verslapte, terwijl ze —; snel vielen ze weer aan en grepen zeer scherpe pijlen". Is *prayatna* nu „actief, diligent" ten aanzien van de vraag der ṛṣi's, d. w. z. „ze sloegen er acht op en voerden uit wat gevraagd werd" of beteekent het „terwijl ze op hun hoede bleven, d.w.z. gereed bleven om weer aan den gang te gaan"?

Zoo ligt ook op onze plaats (31, 16, 1) in ieder geval het begrip „was actief, was doende, was diligent" in *prayatna*. Maar hierbij kan men er in voelen een „hij had acht geslagen op (wat in 't voorafgaande verhaald was)", vergelijk het *ingat* van den Maleischen tekst, alsook een begrip van „behoedzaamheid" om te trachten Arjuna te beschermen.

Indien dit alles zoo is, zou men zich van de strophen 15 en 16 een vertaling kunnen denken als volgt: Śalya waarschuwde (wien?, voor de hand ligt: Karṇa, wat niet behoeft; of beteekent het: „zorgde voor beletsel" „stak een spaak in 't wiel"? of heeft men te denken aan „bracht van streek"?): „ge doet dat verkeerd; al te hoog ligt de pijl, zoo heeft hij geen uitwerking". Zoo sprak hij, Karṇa antwoordde fluks: „ach, dit is niet verkeerd (hij zal niet missen), kijk maar, hij (Arjuna) zal zéker sterven". (16) Zoo sprak Karṇa, Kṛṣṇa was al diligent (had er acht op geslagen, was op z'n hoede, had al actief ingegrepen) enz.

In dit verband past nog een blik op 35, 6, 3 en 4. „Maar Śalya belette het": weer het dubbelzinnige *wikalpa*, waarover we reeds gesproken hebben (hij waarschuwde, of belette, of bracht van streek), „Arjuna bukte en ontkwam, daar hij het bemerkt, begrepen had toen hij zag den *mawangsit*. *Wangsit* is in het Nieuw-Javaansch „influistering, geheime mededeeling, consigne", doch een blik op het artikel in het K. B. W. III, 634, is voldoende om voor het Oud-Javaansch den nadruk te leggen op „geheime mededeeling door gebaren, teekens, dus zonder woorden". Geheel uitgesloten is „een mondelinge mededeeling" echter niet, vgl. bv. Rām. 24, 39; ook het Soendaasch kent deze beteekenis heel goed, zij het ook in een afwijkend gebruik: papatah djĕlĕma noe geus teu aja, opdracht, vermaning of mededeeling van iemand die niet meer aanwezig is. Het kan dus waarschijnlijk geacht worden dat ook dit *mawangsit* weer dubbelzinnig is: de mededeeling (mondeling) van Śalya aan Karṇa was tevens een mededeeling

(signaal) voor hem, Arjuna. Vandaar staat er dan: *anon* mawangsit. Dit schijnt echter in tegenspraak met 31, 14-16, waar Arjuna niet genoemd werd en Kṛṣṇa den wagen zoo deed manoeuvreeren dat de Pāṇḍava aan het schot ontkwam. Doch men bedenke, dat dáár de dichter zelf aan 't woord is en hij hier Aśvatthāman laat spreken. Verraadt hij ons in 31, 14-16 hoe het werkelijk toeging: de goddelijke Kṛṣṇa hoorde de woorden van Śalya en Karṇa en liet den wagen zakken, voor de toeschouwers in den strijd en de andere aanwezigen kan het zijn geweest alsof Arjuna op het *zien* dat Śalya en Karṇa spraken, uit eigen beweging bukte. De godheid in Kṛṣṇa werkte zooals vaker op onzichtbare wijze.

Aldus interpreteerend zou men kunnen volhouden dat ook in den Oud-Javaanschen tekst Śalya als verrader optreedt, maar dat de kakawin-dichter, zooals dat in dit genre zoo dikwijls pleegt te geschieden, opzettelijk dubbelzinnige woorden heeft gebruikt en dat waarop het aankomt in het duister gehuld.

Al zou het, bij onze tegenwoordige kennis van de verschillende factoren die in zaken als deze een definitieve beslissing kunnen uitlokken, welke kennis nog zeer onvoldoende is, onvoorzichtig zijn, de hier gegeven uitlegging tot de juiste te verklaren, toch meen ik tegenover Cohen Stuart de integriteit van de overlevering op deze plaats van het Bhārata-Juddha te moeten verdedigen. Een argument tegen bovenstaande interpretatie is in ieder geval de overeenstemming, althans tot zoover en afgezien van bijzonderheden, met den Sanskrit tekst der Calcutta-uitgave. Als bewijs mag deze overeenstemming niet gelden. Behalve de omstandigheid, dat tusschen den Sanskrit tekst, die aan de Oud-Javaansche (en dan wel: Oost-Javaansche) Mahābhārata-vertaling ten grondslag ligt, en de kakawin nog de proza bewerking, de parva's, staat, moet ons de algemeene overweging dat aan dichters als Mpu Sĕdah zeker een eigen

individualiteit is toe te kennen, tot voorzichtigheid in oordeel manen.

Het is m.i. niet recht denkbaar dat de dichter van onze kakawin zelf een eventueel in zijn grondtekst of handleiding staande onduidelijkheid, als de kwestie die ons bezighoudt is, niet heeft opgemerkt en dat hij, bij 35, 6 gekomen, niet meer aan 31, 14—16 heeft gedacht Of zou men hier den onvoltooiden toestand waarin hij het gedicht achter liet in discussie moeten brengen en de schuld van een en ander aan Mpu Panuluk geven? Dit lijkt mij niet zeer waarschijnlijk. Immers altijd blijven de interessante parallelteksten hun gewicht in de schaal werpen.

Wat nu de Maleische versie aangaat, reeds Prof. Kern wees er op (Bijdr. Kon. Inst. 3e volgreeks, dl. VIII = V.G. IX, 42), dat „'t opmerkelijkste daarbij is, dat de toedracht der zaak (hier is sprake van een bezoek van Arjuna aan Rudra) in de Maleische bewerking overeenkomt met de Indische bron. Desniettemin is 't Maleische werk gevloeid uit een betrekkelijk jonge Javaansche omwerking van 't Kawigedicht. Dit blijkt uit de omstandigheid dat ook in 't Maleische geschrift de interpolatie van H.S. 215-230 is opgenomen . . . . Hoe dan de afwijkingen van 't Maleische verhaal te verklaren, waar die onmogelijk aan misverstand te wijten zijn? Vermoedelijk zóó, dat de omwerkers tevens geput hebben uit andere Oud-Javaansche bronnen, hetzij de Kawi-vertaling van 't Mahābhārata of andere. Vgl. hetgeen v. d. Tuuk zegt op bl. 2 van zijn opstel".

Dit werd geschreven in 1873 en een definitief antwoord op de gestelde vraag ontbreekt, voor zoover mij bekend, nog steeds. Dat de Maleische redacteur nog andere bronnen tot zijn beschikking had is in hooge mate waarschijnlijk. Maar voor de Nieuw-Javaansche bewerking geldt ditzelfde nog veel meer. Het is niet wel denkbaar dat de hier gegeven voorstelling zou zijn te verklaren als een eenvoudige interpretatie van de beschrijving in het Oud-Javaansche gedicht. Doch

dit zal thans niemand meer verdedigen. We kunnen aannemen dat er een Midden-Javaansche Mahābhārata-traditie bestaan heeft naast de in de, gedeeltelijk helaas verloren, parva's en de kakawin vertegenwoordigde. Wat dan te denken van de passage bij Raffles, die toch bedoeld is als verklaring van de kakawin? Het is voldoende bekend dat diens bron meer afwijkingen vertoonde met de andere hss. van de Oud-Javaansche bewerking (vgl. Cohen Stuart, Brâtâ-Joedâ, I, pp. 26, 27), en men kan er zeker van zijn dat de Panĕmbahan van Soemĕnap die Raffles bij zijn vertaling inlichtte zijn tekort aan begrip van den kakawin tekst heeft willen goedmaken door te putten uit de hem bekende traditie.

Het merkwaardige feit blijft intusschen bestaan dat de Nieuw-Javaansche versie en het Maleische verhaal — zij het dan ook met onderlinge verschillen — beide Śalya duidelijk voorstellen als verrader van de partij der Kaurava's en dat deze rol is te verwachten naar wat we weten uit de boeken V en VI van het Voor-Indische Mahābhārata-verhaal, zooals we dat kennen uit den gedrukten tekst.

Het logische verhaal vinden we dus in de beide minst origineele bewerkingen, de reeds op z'n minst dubbel afhankelijke kakawin-tekst geeft een beschrijving die wellicht te verklaren zou zijn, de Sanskrit recensie tenslotte draagt alle kenmerken van dubbele bewerking: twee lezingen van de oorzaak van Karṇa's dood, het verraad van Śalya en de vervloeking van den brahmaan zijn daar dooreen geraakt. Acht men de laatste lezing „de ware", dan behoeft men in Śalya's woorden tot Karṇa, voordat deze den pijl afschiet niets dan een opmerking zonder meer te zien: Kāla en de Aarde zijn dan de indirecte oorzaak van Karṇa's dood. Maar waar blijft dan Śalya's belofte? In ieder geval — verder op de Sanskrit teksten in te gaan valt buiten het bestek van dit opstel [1]) — is, gelijk reeds door Holtz-

[1]) Dat de „Zuidelijke" recensie van Krishnacharya en Vyasacharya althans in hoofdzaak met de Noordelijke overeenstemt moge blijken

mann (zie boven) en Winternitz, Gesch. der indischen Litteratur, I, 310, n. 3) is opgemerkt, de beschrijving in het epos onduidelijk en verloopt zij niet zooals was te verwachten.

De vraag uit welke Voor-Indische recensie de Javaansche parvabewerkers hebben geput is nog niet tot aller voldoening beantwoord. Intusschen is dit in hooge mate waarschijnlijk: dat er naast de in de Oost-Javaansche parva's en de zich daarbij aansluitende kakawins voortlevende Mahābhārata-stof een Midden-Javaansche daarvan afwijkende traditie heeft bestaan (het reeds door Brandes opgeworpen, en den laatsten tijd door Berg weer verdedigde denkbeeld), die niet onbelangrijke verschillen met de eerste vertoonde. En het zou bij voortgezet onderzoek wel eens kunnen blijken dat de uiteindelijke Voor-Indische bronnen, waarop beide teruggaan niet dezelfde zijn geweest.

Zoo ben ik tot geenerlei positieve resultaten gekomen, wat ook geenszins in mijn bedoeling lag. Maar ik hoop hier nog eens de merkwaardige verschillen der vier bewerkingen van dezelfde epische stof te hebben gedemonstreerd aan een voorbeeld, dat duidelijk aantoont, dat een nader onderzoek en een volledige publicatie van alle in aanmerking komende teksten (dit eerst!) een zaak is die niet alleen voor Javanici en Malaici, maar ook voor Sanskritisten van groot gewicht moet worden geacht.

Nov. 1931.

---

uit de korte inhoudsopgaven van de adhyāya's 97 en 98: raṇe hiyamānena karṇenārjunasya śiro lakṣīkṛtya nāgāstraprayogaḥ. kṛṣṇena pārtharathe pādanipīḍanena dharaṇyām kiṃcin nimajjite tadastreṇa śirovarjaṃ pārthakirīṭa-mātrāpahāraḥ karṇasya rathacakre vipraśāpāt dharaṇyāṃ nimagne taduddidhīrṣayā tena pārthaṃ prati muhūrtam ayuddhaprārthanam || pārthāya dharmānuvādakaṃ karṇaṃ prati kṛṣṇena tatkṛtaduṣkṛtānusmāraṇapūrvakaṃ marmoddhāṭanam . . . . tadantare kṛṣṇacodanayā pārthena karṇaśiraśchedaḥ. De opvatting van Śalya tot Karṇa over diens pijl komt ook hier voor (97, 26).

Was Sinḍok in een vorstendynastie ingehuwd?

door

Dr. W. F. STUTTERHEIM

In het 70ste deel van dit tijdschrift heeft de Heer Poerbatjaraka een vernuftig artikel gewijd aan de vraag, wat de beteekenis zoude kunnen zijn van den vaak in oudjavaansche koningsnamen voorkomenden titel dharmmawangça.[1]) Al moge het den (genoemden) schrijver niet gelukt zijn voor alle gevallen aan te toonen dat deze aanduiding iets anders beteekende dan een familienaam, het is hem zeker gelukt aannemelijk te maken, dat er meer achter dezen naam schuilt dan men wel denken zou en hij heeft ons ongetwijfeld op het juiste spoor gebracht.[2]) In een naschrift op bovenbedoeld artikel brengt Dr. Poerbatjaraka dan nog een persoon in het geding, die weliswaar geen dharmmawangça - titel droeg, niettemin aangehuwd zou zijn aan een bestaande vorstenfamilie en daaraan het recht op den troon ontleend zou hebben: Siṇḍok. Zijn redeneering ten deze is als volgt.

In een oorkonde van 929 bakent Siṇḍok een stuk grond af voor de nagedachtenis van sang siddha dewata rakryan bawa, yaḥ-yaḥ rakryan binihaji çrī

---

[1]) *T. B. G.* 1930 : 170 vlgg.

[2]) De voorstelling van Dr. Poerbatjaraka als zoude ik op stijlkritische gronden Dr. Bosch' meening omtrent de persoon van Dharmmawangça V hebben bestreden is onjuist. Mijn voornaamste bezwaar gold de overeenkomst van het gebruikte schrift, welke ik door publicatie van eenige schriftproeven voor den lezer be-oordeelbaar heb meenen te moeten maken. Ik gevoel mij dan ook nog niet overtuigd door Dr. Poerbatjaraka's redeneering en acht dezen Dharmmawangça nog steeds tot de kaḍirische dynastie te behooren.

parameçwarī dyaḥ kĕbi. [1]) Zooals men weet, is de verwisseling van een wa voor een ba, en omgekeerd, in de oudjavaansche literatuur vrij gewoon. Wij kunnen dus in plaats van bawa ook lezen wawa en daarmede deze persoon vereenzelvigen met den bekenden koning Wawa, die o.a. van 924 — 927 moet hebben geregeerd. Waar deze bawa alias Wawa in de oorkonde van 929 als vader van Siṇḍoks hoofdvrouw wordt genoemd, is het dus duidelijk dat deze laatste vorst door zijn huwelijk met die dochter op den troon gekomen is. Inderdaad, eenvoudig genoeg.

Het spijt mij echter hier het enthousiasme van Dr. Poerbatjaraka eenigszins te moeten temperen en een paar punten naar voren te moeten brengen, die eerst opheldering vereischen, alvorens tot deze overigens zoo verleidelijke stap der identificatie van bawa met Wawa over te kunnen gaan.

In de eerste plaats moet ik opmerken dat ik in bovengenoemde uitgave der oorkonde van 929 op de editie op steen een anuswāra heb meenen te moeten lezen boven de wa van het woord bawa. Nu merkt Dr. Poerbatjaraka op pag. 182 van zijn artikel op, dat dit ten onrechte geschiedde. Hij blijft echter in gebreke aan te toonen waarom dit ten onrechte zoude zijn geschied en bepaalt zich tot de verdediging van zijne opvatting, dat voor de eerste ba ook een wa gelezen mag worden. Alvorens nu den schrijver op dit punt te kunnen bijvallen en zijn opvatting te deelen omtrent de identiteit van bawa en Wawa lijkt het mij toch noodzakelijk de niet-aanwezigheid van de gewraakte anuswāra aannemelijk gemaakt te zien. [2])

In de tweede plaats gevoel ik eenige bezwaren inzake het aannemen van schrijvers voorstelling als zoude de oudjavaansche wa *willekeurig* als een ba, of om-

---

[1]) *T. B. G* 1925 : 208 vlgg.

[2]) Een gelijke opmerking zou ik willen maken naar aanleiding van schrijvers artikel in deel LXXII van dit tijdschrift, aflevering 2, waar hij de op pag. 152 gegeven belofte van weerlegging mijner

gekeerd, gelezen kunnen worden. Ik meen in de wisseling van deze twee inderdaad zeer veel op elkaar gelijkende letterteekens eenige regelmaat te hebben ontdekt, die mij ervan terughoudt willekeurig daarbij te werk te gaan. Zeker zou ik er niet gaarne toe willen overgaan in een en hetzelfde woord hetzelfde teeken op twee wijzen te lezen, of omgekeerd, wanneer twee teekens gebezigd worden, hen beide voor het teeken van slechts één klank te laten doorgaan. Want wie geeft mij het recht aan de wa de voorkeur te schenken en wie zegt dat hier niet gelezen dient te worden baba?

Ten slotte mijn hoofdbezwaar.

Dr. Poerbatjaraka vraagt wie de door hem gelezen rakryan Wawa kan zijn. Zijn antwoord luidt: de voorganger van Siṇḍok. Dit kan echter onmogelijk juist zijn. Want nergens voert de bekende koning Wawa den rakryan-titel vóór zijn naam. Op den Mintosteen heet hij „çrī mahārāja rakai (pha)ngkaja *dyah* wawa". [1]) Op den kĕḍirischen steen heet hij „çrī mahārāja *çri* wawa ..... rakai sumba". [2]) Op de door Dr. Goris uitgegeven oorkonde op metaal heet hij „çrī mahārāja *dyaḥ* wawa". [3])

Op de Kawi-oorkonde ten slotte: „rake sumba *dyaḥ* wawa". [4])

Zooals men ziet is er dus op geen van deze oorkonden sprake van den rakryan-titel. Ware nu het voorkomen van dezen ambtelijken titel in de plaats van het vorstelijke dyah of çrī gebruikelijk, zoo zoude men

---

argumenten niet nakomt en in de plaats daarvan iets geheel anders bestrijdt. Waar ik persoonlijk meer waarde hecht aan de eerstgenoemde, in 1928 opgesteld, dan aan de argumenten welke door den schrijver stilzwijgend daarvoor in de plaats zijn gesteld en die van vijf jaren eerder dateeren, hoop ik, dat hij voor een betere beoordeeling van de door hem verkregen resultaten nog gelegenheid moge vinden op een en ander terug te komen.

[1]) *O. J. O.* XXXI regel 4 van de voorzijde.

[2]) *O. J. O.* XXXII regel 12/13.

[3]) *O. V.* 1928 : 66 regel 1/2. In mijn transscriptie, in 1926 gemaakt, lees ik wawa, voorzien van een vraagteeken.

[4]) KERN, *V. G.* VII : 177 vlgg.

nog kunnen gevoelen voor eenige mogelijkheid. Dit is echter geenszins het geval, het tegendeel is eerder waar.

Naast deze drie feitelijke bezwaren, welke het mij niet mogelijk is op te heffen, wil ik dan nog een vraag stellen. Komt het den schrijver niet ietwat oneerbiedig voor dat een oudjavaansch vorst in een zijner oorkonden bij het vermelden van zijn voorganger, tevens overleden vader van zijn ratoe, kortom bij het noemen van een der „rahyang ta rumuhun", zich ermede tevredenstelt dezen aan te duiden met een ambtenarentitel, die hij *misschien* (alle aanduiding daarvoor ontbreekt) kan hebben gedragen vóór zijn koningschap, doch niet droeg tijdens ditzelve, terwijl alle aanduiding van diens mahārājaschap achterwege blijft? Wij hebben er een voorbeeld van hoe dit door een van die voorgangers zelf geschiedde, namelijk in de oorkonde uit de Kĕḍoe, welke de koningslijst van Matarām bevat. [1]) Deze nu, de rake Watu kura dyaḥ Balitung, laat elk van zijn onder hun raka-titel genoemde voorgangers (deze adellijke titel wordt door hen zelf in hunne oorkonden ook gebezigd) door het praedicaat çrī mahārāja voorafgaan. Natuurlijk mag dit verschijnsel niet als bewijs voor de onjuistheid van Poerbatjaraka's stelling worden aangevoerd, daar het theoretisch mogelijk blijft, dat Siṇḍok zich met opzet aan deze onhebbelijkheid zou hebben schuldig gemaakt, doch in verband met hetgeen boven werd opgemerkt heeft het de waarde van argument contra. Nemen wij echter aan, dat mijn lezing der inscriptie op steen juist is, dan is er niets vreemds gelegen in de vermelding-kortweg van rakryan bawang.

Dr. Poerbatjaraka zal het mij dan ook wel ten goede willen houden als ik mij door zijne argumentatie niet bevredigd gevoel en vooralsnog geen reden kan zien voor een identificatie van den rakryan bawang van de oorkonde van 929 en den bekenden koning Wawa.

Leiden, Maart 1932.

[1]) *T.B.G.* 1927 : 210.

Naschrift.

Dr. St.'s bezwaar tegen mijn opvatting is in de eerste plaats, dat ik het bestaan van de anuswara boven de *wa* van *bawa* ontken. Nu ik zijn artikel: „Een oorkonde op koper uit het Singasarische" nog eens heb doorgelezen, zie ik er geen bezwaar in mijn ontkenning terug te nemen, mits Dr. St. de volkomen waardeloosheid van zijn anuswara-theorie erkent. Wil hij dit niet, dan zou ik mijn ontkenning gaarne willen handhaven. Immers hij meent een anuswara gezien te hebben op de oudste abklatsch van de steeninscriptie, die te oordeelen naar de transscriptie ervan door Brandes gegeven in een ver gevorderden staat van verweering verkeert. Wie zich een weinig heeft beziggehouden met verweerde steeninscripties weet uit ervaring dat men op zulk een steen zooveel anuswara's als men noodig heeft vinden kan. Maar is dat wel geoorloofd? Ik zou daarom de voorkeur willen blijven geven aan de lezing *bawa* van de koperen plaat, al is deze blijkbaar een copie, waarvan de authenticiteit dus niet zonder meer mag worden aanvaard.

In de tweede plaats de wisseling van de *ba* en de *wa* in het Oud-Javaansch; Dr. St. meent hierin „eenige regelmaat" te hebben ontdekt. Hij zou de beoefenaars van het Oud-Javaansch ten zeerste aan zich verplichten, zoo hij te zijner tijd deze „regelmaat" duidelijk zou willen formuleeren en tot publiek eigendom maken. Ik zelf heb er totdusverre tevergeefs naar gezocht. Enkele voorbeelden uit zijn eigen artikel mogen dienen ter illustratie van de absolute willekeur die hier heerscht: *kbi* (*lees: kĕbi*) naast *kwi* (blz. 215 r. 4 v.o.); *batu* naast *watu*, *banua* naast *wanua* (blz. 210 r. 17 — 18). Verder op de oorkonden in kwestie zelf: *drawya* haji (koper) naast *drabya haji* (steen) (blz. 234, 235 en 237). Ten overvloede worde gewezen op *Tarumangamwil* (Agastya blz. 75) en *Turumangamwil* (O. J. O. blz. 234) naast *Turumangambil* (K. O. blz. 1); verder nog de gewone woorden: *manamwah, kamwang, tumwas, anakwanua*

e.a. naast *manambah*, *kambang*, *tumbas*, *anakbanua* e.a. Ook in eigennamen treft men hetzelfde verschijnsel aan: *wajrabāhu* naast *bāhubajra* en *wajrawāhu*, een deel van Dakṣa's volledigen naam (O. J. O. XXVI, XXVIII en K. O. XXVI). Ik zou het aantal dezer voorbeelden gemakkelijk kunnen vermeerderen, maar de hier genoemde stellen reeds voldoende duidelijk in het licht, dat bij de wisseling van *ba* en *wa* in het Oud-Javaansch niet de minste regelmaat te bekennen is.

Wat het hoofdbezwaar van Dr. St. betreft, de kwestie is inderdaad moeilijk op te lossen. Maar tegen zijn *dyah*-argument wil ik opmerken, dat *çrī* verwisselt met *pu* ; Çrī Dakṣottama = Pu Dakṣottama. Evenzoo *dyah* ; dyah Sahasra = pu Sahasra, dyah Balyang = pu Balyang. Siṇḍok daarentegen heeft, als ik mij niet vergis, het vaste predicaat *pu*, nooit çrī of dyah Siṇḍok. Gesteld nu dat een oorkonde gevonden zou worden met rakryan Siṇḍok, zou men dan deze persoon, de opvatting van Dr. St. volgend, voor een ander dan de bekende moeten houden, alleen op grond hiervan, dat Siṇḍok op andere oorkonden dien titel niet voert? Ik geef intusschen volmondig toe, dat hier geen zekerheid kan worden verkregen, al zal men het met mij eens zijn, dat de n a a m van meer belang is dan de t i t e l. En de naam van de persoon in kwestie is op de koperen plaat *bawa*. Nota bene transscribeert Dr. Goris den naam van de hoofdpersoon van de oorkonde op blz. 66 van het O. V. 1928 dyah *waba* [1]). De willekeurige wisseling van *wa* en *ba* in het Oud-Javaansch als bovenvermeld in aanmerking genomen, is *bawa* of *waba* volkomen gelijk aan *wawa*. Op dit punt gekomen kan onze strijd om de anuswara, gezien de toestand van den steen, als nutteloos worden geëindigd.

Tegenover de opmerking van Dr. St. omtrent de „onhebbelijkheid" van Siṇḍok jegens zijn voorganger en schoonvader wensch ik te stellen de uitdrukking

---

[1]) Vgl. noot 6 van Dr. St.

sang siddha dewata, die door Dr. St. ook als te hoog wordt beschouwd voor rakryan Bawa*ng*; voor Bawa ev. Waba of Wawa is die uitdrukking daarentegen precies op haar plaats. Bovendien, wat weten wij eigenlijk van de juiste beteekenis of waarde van titels als *rake, rakai, rakryan* of *rakarayan* af? Van der Tuuk zegt dat *rakryan* geplaatst wordt zoowel vóór titels als vóór eigennamen. In het Bhārata-Yuddha (zang 47,4) en in het Bhomakawya (zang 31,6) (werken, die voor deze kwestie te jong mogen worden genoemd) wordt *rakryan* zelfs gebruikt voor de tweede persoon. Dr. St. wil *rake* of *rakai* met alle geweld ontleden in *raka i* en spreekt meermalen van *raka*-schap, steunende op den naam *raka Soekawati*, zonder dat totdusverre hiertegen bezwaar is ingebracht. Welnu, in de oudere oorkonden, die den hiaat nog toelaten, vinden wij in overvloed *rāma i* of *rāma ni* naast *rame kudadu* uit den Madjapaitschen tijd. Indien de ontleding van Dr. St. juist zou zijn, dan zouden wij ook mogen verwachten *raka i* of *raka ni* in de oudere oorkonden; maar neen, wij vinden van de vroegste tijden af alleen den vorm *rake* of *rakai* met een onscheidbare *i*. Prof. Krom heeft de *i* in *rake* of *rakai* als locatief-partikel dus niet over het hoofd gezien, maar eenvoudig geen melding gemaakt van iets dat niet bestaat [1]). Bovendien, hoe wil Dr. St. het *rayan* van *rakarayan* en *ry-n* van *rakryan* verklaren, ev. van *raka* scheiden? (*rake, rakai, rakryan* en *rakarayan* zijn oorspronkelijk toch één en hetzelfde woord). Herinneren wij ons nog, dat de sanskritiseering van *rakai* volgens Dr. St. *kariyana* is, dan is het duidelijk dat de *ya* van *kariyana, rakryan* of *rakarayan* de *e* of *ai* van *rake* of *rakai* heeft doen ontstaan, en aan het woord inhaerent is, zoodat wij in geen geval mogen denken aan een a + i (het laatste als een apart woord). Integendeel, wij hebben voor ons een teruggang, als ik het zoo noemen mag, van *ya* tot *ai* > *e*. Deze *e*

[1]) T. B. G. dl. 65 blz. 217 noot 10.

wordt in het Oud- en Nw-Javaansch nog gereduceerd tot *i* in (*ra*)*ki*.

Waar de *ra* in bedoelde woorden duidelijk een honorifiek prefix is, is het voorkomen van *kryan* wel te verwachten. Inderdaad vindt men dit woord op de oorkonde in het O. V. bovengenoemd *kryan laṇḍeyan*, vader van *waba*. Dit *kryan* nu is volkomen gelijk aan het Mak.-Boegineesch *kraeng*. [1]) De korte vorm van dit *kryan* met behoud van de nasaal vindt men terug in het Soenda'sch *keyan*, b.v. *Keyan* Santang en in *ken*, bekend uit de Pararaton en andere Middel-Jav. werken: Ken Arok, Ken Dĕḍĕs e.a. Zou nu Dr. St. wel den moed hebben om dit *ken* te ontleden in *ka* + *in*, waarbij *in* beschouwd wordt als een variant van *ing*? Als een apart woord met een locatief-begrip komt *in* in het Oud- en Nw. Jav. niet voor.

Met deze nogal uitvoerige uiteenzetting over het woord *rakryan* wil ik ten eerste te kennen geven, dat ik de juistheid van de ontleding door Dr. St. van het woord *rake* of *rakai* ten zeerste betwijfel, en ten tweede dat er nog onzekerheid bestaat omtrent de waarde van het woord *rakryan*, waaruit weer volgt dat het voorbarig moet worden genoemd om van min- of hoogachting te spreken als er sprake is van een titel door Siṇḍok aan Bawa toegekend.

[1]) Vgl. B. K. I. deel 89 afl. 1 blz. 6.

Batavia, April 1932. POERBATJARAKA.

Verslag van de Ontgraving der Steenen Kamers in de doesoen Tandjoeng Ara, Pasemah-Hoogvlakte [1]

door

C. W. P. DE BIE.

Ongeveer 30 à 35 jaar geleden is men begonnen op de plaats waar nu de doesoen Tandjoeng Ara gelegen is eene nederzetting te vormen. Bij informatie bij de ouderen onder de bevolking kreeg ik te hooren dat bij de ontbossching de grond zoo vlak bleek te zijn dat gelijkmaking nagenoeg niet noodig was, zoodat hierdoor weinig of geen verandering in den vroegeren toestand werd gebracht.

De doesoen bestaat feitelijk uit drie deelen, die achter elkaar liggen en door korte verbindingswegen één geheel vormen (Zie foto van teekening A).

Van den hoofdweg af loopt men eerst ongeveer 200 M. over een vlakken weg, die, naarmate men het

---

[1] Ter plaatsing aangeboden door het Hoofd van den Oudheidkundigen Dienst. Hoewel het hier volgende verslag van de belangrijke ontdekking van den heer De Bie nog verscheidene leemten vertoont, kwam het Dr. Bosch niet gewenscht voor de publicatie ervan uit te stellen tot een onder deskundige leiding uitgevoerde verdere ontgraving van het grafkamercomplex zal hebben plaats gehad, daar deze onder de tegenwoordige tijdsomstandigheden waarschijnlijk nog lang op zich zal laten wachten. Het complex met de omgeving is, nadat het door de goede zorgen van den heer C. Vonck, Controleur der Pasemahlanden, van een zinken afdak is voorzien en omheind, voorloopig ingeschreven in het Openbaar Centraal Monumentenregister. *Red.*

eerste gedeelte der doesoen doorloopt, een geringe stijging vertoont. In dit gedeelte zijn geen steenen zichtbaar. Het tweede gedeelte ligt enkele meters boven het eerste en is aan eene zijde door een meertje van het eerste gescheiden. Van hier uit zien wij een groot aantal keien, waarvan enkele zijn bewerkt.

Foto no. 1 laat een platten steen zien met 3 gaten van verschillende diepten, gelijkend op den door Westenenk gefotografeerden steen, afb. 11 O. V. 1922, bijl. D. Foto no. 2 geeft een onafgewerkt beeld weer, dat waarschijnlijk nog niet is opgemerkt. Op de beide foto's zijn de diverse onbewerkte keien duidelijk zichtbaar. De laatste bezitten in meerdere gevallen een soort onderstel, bestaande uit 3, soms 4 steenen, welke zich voordoen als ondersteuningen van het daarop rustende steenblok. Deze keien met de kleine onderstukken vinden we onder bijna alle steencomplexen terug.

In het derde gedeelte heb ik tot heden alleen een steenen trog opgemerkt (vgl. Westenenk fig. 13) en ruwe keien zooals in het tweede vak.

Daar verscheidene steencomplexen rond den voet van de Dempo worden gevonden, meen ik, dat deze berg een bijzondere beteekenis heeft gehad, vermoedelijk van religieuzen aard. Nog heden ten dage worden geregeld door de bevolking bedevaarten naar den top ondernomen voor het verkrijgen van kinderzegen.

Bij onderzoek blijkt het meerendeel der beelden met hun voorkant naar dezen berg te zijn toegekeerd; vooral bij oudheden, die óf moeilijk verplaatsbaar zijn óf zich onder den grond bevinden, valt dit aanstonds op. De vier beelden (Westenenk, fig. 22 a) nabij Boemi Agoeng, waren oorspronkelijk ook naar de Dempo gericht, hetgeen ik mettertijd nader hoop aan te toonen.

Merkwaardig is, dat deksteenen, zooals die op de steenen kisten langs den weg naar Tandjoeng Sakti worden aangetroffen, evenals die kisten zelf, bij Tandjoeng Ara niet aanwezig schijnen te zijn.

Bij mijn zwerftochten achter en rond de doesoen bleken de vindplaatsen der steenen zich tot de doesoen en de daarachter gelegen sawah te beperken.

De sawah (foto 3) sluit direct op het derde gedeelte aan. Voorop staat de z.g. „Batoe Oelar" (foto 4). Dit beeld — hetgeen vermoedelijk nog nooit gepubliceerd is, doch wel bekend zal zijn — stelt twee menschen voor, in gevecht met een slang, die de linksche figuur heeft omstrengeld en met geopenden muil de rechtsche in het gezicht aanvalt.

Iets verder op deze sawah ligt een fragment, dat een verhooging vertoont in den vorm van een matrozenmuts en dienst kan hebben gedaan als voetstuk voor een zuil.

De groote hoeveelheid steenen, die ook hier worden aangetroffen, zijn alle ongelijk van vorm. Foto 3 geeft van deze grootere en kleinere steenen een goed overzicht. De vlakke steen op den voorgrond schijnt oorspronkelijk een anderen vorm te hebben gehad en door erosie dit uiterlijk te hebben verkregen. Alleen die naast het pondokje, ongeveer in het midden, heeft een tamelijk rechthoekigen vorm, is van boven vlak en heeft aan één zijde enkele inkepingen, die mogelijk als treden van een trapje beteekenis hebben gehad. Het gewicht bedraagt ongeveer 6000 K. G. Het is het grootste exemplaar in deze sawah. Gaan we terug naar het derde doesoen-gedeelte en loopen we van het midden uit naar links, dan komen we op de plaats waar ik achtereenvolgens twee kamers vond (foto teekening A).

Bij den eersten aanblik was de steen die mijn aandacht trok ongeveer 60 cm. lang, 6 cm. breed en 3 cm. hoog. Dit oogenschijnlijk zoo platte stuk diende de doesoenbewoners voor het slijpen van hunne messen en parangs. Nadat aan mijn verzoek den grond hieromheen gedeeltelijk weg te halen was voldaan, bleek aanstonds dat de afmetingen in werkelijkheid veel ruimer waren (foto no. 5). De lengte was toen reeds 120, de breedte 50 cm., terwijl de steen rechts en links schuin afliep.

Verder bleek dat de lange zijde parallel lag met een er naast liggenden steen en dat de scheidingslijn door kleine willekeurige stukken van ongeveer 10 cm. bedekt was. Direct bij het oplichten van een dezer steenen werd een opening zichtbaar en met behulp van een bamboe kon ik hierin een diepte van 1½ M. bereiken.

Verdere waarneming van het interieur was toen nog uitgesloten. Daar ik overtuigd was van de vrij groote afmetingen der ruimte, verwachtte ik er ook een deur te zullen vinden en ik koos hiervoor direct de zijde naar de Dempo gekeerd. Voor het onderzoek hiernaar moest meer grond worden verzet. Bij dit werk kwamen verschillende kleinere steenen te voorschijn, die een ring vormden om het geheel. Eén hiervan liet zich makkelijk verplaatsen, waardoor de gelegenheid ontstond, met behulp van een electrische lantaarn naar binnen te zien. Hoe verrassend deze eerste aanblik ook mocht zijn voor eene goede oriënteering, voor een verder onderzoek zou er iemand naar binnen moeten gaan, en wel iemand met een heel slank figuur, (mijn eigen schouderbreedte liet dit niet toe). Ik nam dan ook gretig het aanbod van een der inlanders aan om dit te probeeren. Toen zijn poging gelukt was en ik als antwoord op mijn vraag omtrent den toestand daarbinnen een ondergrondsch „senang" te hooren kreeg, kon ik mijn onderzoek voortzetten.

De deur bleek zich op de veronderstelde plaats te bevinden en gekleurde vakken op de muren werden waargenomen.

Om zelf het een en ander te kunnen waarnemen, moest ik de opening laten vergrooten; hiervoor werd de aansluitende steen verzet, waardoor ik toegang kreeg, echter tot een daarnaast gelegen vertrek. Ook hier bracht de plaatsing der deur bevestiging van de gemaakte veronderstelling. Foto 6 geeft den toestand weer direct na de verplaatsing van den steen (de opening lijkt door de schaduw grooter dan zij in werkelijkheid was).

Hierna verzocht ik de enkele doesoen bewoners die mij behulpzaam waren geweest, tijdelijk de opening te bewaken en zelf ging ik verslag uitbrengen aan den Controleur, den heer C. Vonk, te Pager Alam. Deze bezocht de kamer en deed een zinken dak en een omrastering aanbrengen om de al te nieuwsgierigen buiten te houden.

In overleg met den Controleur werd besloten de beide deuren van buitenaf vrij te maken. Dit is vervolgens onder mijn leiding geschied (foto 7).

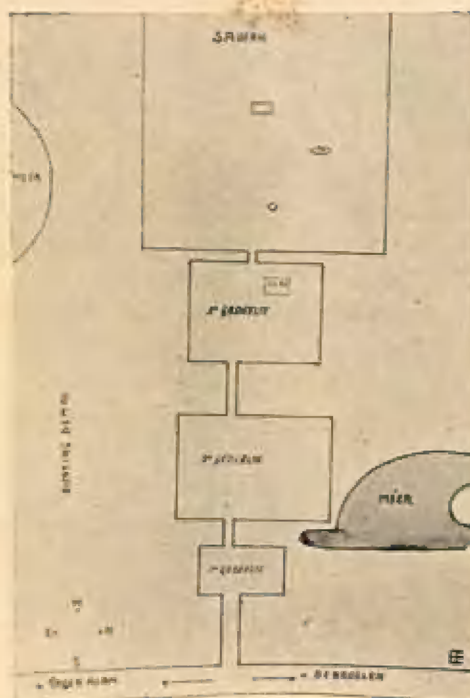
Toen beide ingangen vrij waren, kon het een en ander beter worden opgenomen, nadat ook de gedeeltelijk ingevallen grond verwijderd was. Alle naar boven gebrachte aarde werd aan een zeer nauwkeurig onderzoek onderworpen, echter heb ik er niets in kunnen ontdekken, geen verkleuring van grond, noch eenig voorwerp.

Beide ingangen geven toegang tot twee vertrekken die naast elkaar gelegen zijn en een gemeenschappelijken binnenwand hebben.

Voor nadere aanduiding zal ik de rechter kamer A en de linker B noemen (door den toeschouwer met het gezicht naar de openingen staande) (foto teekening B).

De ingang van kamer A bestaat uit twee posten, waarop een deksteen rust, die ongeveer 20 cm. uitsteekt en naar den ingang toe afloopt, blijkbaar voor afwatering. De r e c h t e r post is bolvormig (teekening C) en heeft een zuiver rechthoekige vlakke zijde, terwijl de linker verticaal is met een vrij onregelmatigen scherpen zijkant. In kamer B is de l i n k e r post bolvormig. Bij beide kamers schijnt aan deze posten meer waarde te zijn gehecht dan aan de andere.

De afsluitplaten of deuren zijn platte, onafgewerkte steenscherven, een opening bedekkend van breed 50 en hoog 148 c.m. (foto teekening D). Deze steenscherven hebben een vlakke breuk, de scherpe kanten volgende twee snijdende lijnen aangevende, meestal onder een hoek van 45°. Daar alle door mij tot heden toe aangetroffen steenen, die voor afsluiting hebben



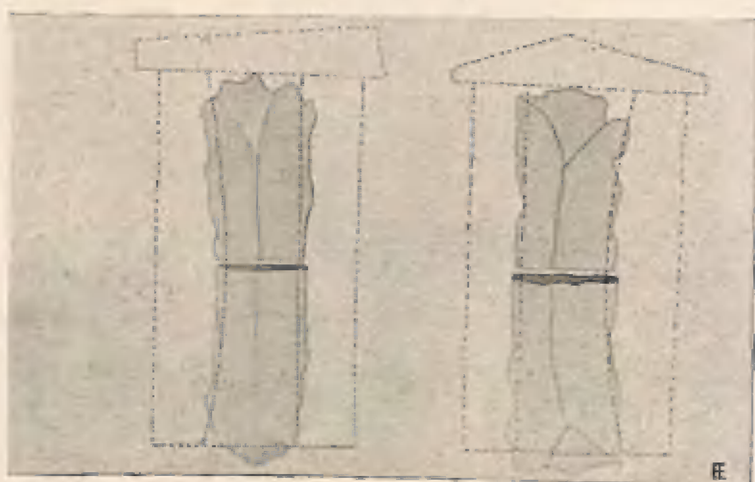
A. Situatie-teekening ontgraving Tandjoeng-Ara.



B. Boven aanzicht ontgraving Tandjoeng-Ara.



C. Vooraanzicht ontgraving Tandjoeng-Ara.



D. Afsluitplaten steenen kamers Tandjoeng-Ara.



1. *Keukensteen*



2. *Onafgewerkt beeld*



3. De Sawah



4. Batoe Oelar



5. Begin van de ontgraving.



6. Verder stadium van ontgraving.



7. De huidige toestand.



10. Ingangen van de beide kamers.



9. Beschildering kamer A, achterwand.



9a. Id. naar de reproductie.



8. Beschildering kamer A, rechterwand.

gediend, dit teeken dragen, meen ik dat we hier een opzettelijk aangebracht herkennings- of religieus teeken voor ons hebben. Beide afsluitplaten zijn ongeveer in het midden gebroken, hebben vrij onregelmatige scherpe zijden en zijn van een zeer klein gewicht (van kamer A ongeveer 30 K G. van kamer B ongeveer 40 K. G.) in vergelijking met de elders gebruikte steenen, die tusschen de 500 en 1000 K. G. zullen wegen. Deze breuken zijn waarschijnlijk opzettelijk aangebracht, daar de onderhelften anders zijn geplaatst dan de bovenstukken. Gaven de bovenste een zuivere afsluiting als deur, de onderste daarentegen schijnen als drempel te hebben dienst gedaan en aan de voorzijde door grond te zijn bedekt, terwijl de voet der plaat gedeeltelijk in den grond geplaatst is geweest.

Deze onderstukken staan nog in hun oorspronkelijken toestand; de bovenhelften zijn alleen weggenomen om voldoende ruimte te verkrijgen voor den ingang, welke thans een afmeting van 50 cm. breed en ongeveer 80 cm. hoog heeft.

Als dak heeft iedere kamer twee steenen, die van onderen geheel vlak zijn. Bovengrondsch gezien zijn de twee achterste rond en dik (ongeveer 60 cm.), de voorste plat en dun en, zooals ik reeds schreef, ongeveer 20 cm. over de ingangen uitstekende.

Inwendig zijn beide kamers ongeveer van gelijke afmeting, kamer B alleen is ongeveer 20 cm. breeder De hoogten zijn bij de ingangen 150, aan de achterzijde bijna 165 cm. in de linkerhoeken en 160 cm. in de rechterhoeken. Beide vloeren loopen dan ook af naar de linker achterwanden, juist waar zich in beide kamers een opening bevindt, metende 65 cm. grootste hoogte en 45 cm. grootste breedte.

De constructie van beide kamers is geheel gelijk. De breedte bedraagt voor A 125 en B 145 cm; de diepte voor beide 180 cm. De vloeren bestaan uit vlakke stukken steen, die als ongelijkvormige tegels naast elkaar liggen. Iedere wand bestaat uit één zeer grooten

steen van onregelmatigen vorm, waarvan de naar binnen geplaatste zijden vlak aandoen en denkelijk slechts weinig voorbewerkt zijn.

Alle wanden zijn geheel van schilderingen voorzien die ik straks nader zal beschrijven. De voegen tusschen de steenen onderling zijn dichtgesmeerd. Hierbij heb ik twee bewerkingen geconstateerd. In het eene geval heeft men, vooral de grootere openingen, met een soort leem bewerkt, gedeeltelijk met kleine steenen vermengd. Voor de kleinere schijnt echter een mengsel van gestampte steen met leem en andere bijvoegingen, wellicht mest, een soort cement vormende, te zijn gebezigd. Deze substantie is ook harder.

In kamer B, in den rechterzijwand, den gemeenschappelijken binnenmuur, bevindt zich een prop metaal. Het doet zich als ijzer voor, echter is het nog niet chemisch onderzocht. Het maakt den indruk, als zou de punt van een ronde pen in den steen geslagen zijn en daarna afgebroken.

De openingen in de achterwanden zijn van een eigenaardige structuur. Beide hebben links onder een schuine afplatting, die in den hoek van den grond af gemeten 65, in het midden 45 en rechts 35 cm. hoog is. De breedte bedraagt op den grond gemeten 45 cm. Deze openingen zijn voldoende om een volwassen persoon door te laten en geven toegang tot een hierachter gelegen ruimte.

De schilderingen loopen naar binnen door en kunnen natuurlijk slechts zijn aangebracht, indien daar de ruimte ook voldoende is geweest om een man te bevatten.

Op de halve hoogte, ongeveer 40 cm. binnen de openingen, is een rechthoekig afgewerkte steen te zien, die aan beide zijden door steenen platen of tiangs gesteund wordt. Van deze ruimte zal de zoldering ongeveer gelijk liggen met de grondvlakken der eerste vlakken der eerste kamers, welke ongeveer 2½ M. onder den grond liggen, zoodat bij gelijke hoogte van

de kamers de vloer van de achtergelegen ruimte ongeveer 4 M. onder de oppervlakte gerekend kan worden.

In kamer B. ligt een drempel voor de opening, een langwerpige steen, van 12 bij 8 bij 40 cm.; in A komt deze niet voor. Bij tasten in den lossen grond kon ik 20 cm. dieper achter dezen drempel eenige steenen vinden met een vermoedelijke breedte van 18 cm., terwijl hierachter iets dieper weer steenen werden gevoeld. Ik meen hieruit te mogen concludeeren, dat een en ander als trap heeft dienst gedaan. Daar beide toegangen voor het grootste gedeelte met aarde gevuld zijn, kan alleen na verdere uitgraving zekerheid hieromtrent worden verkregen.

Van deze bevindingen heeft de Controleur nader kennis gegeven aan den Resident, waarna op order van ZHEG. verdere ontgraving is gestopt en inlichtingen aan den Oudheidkundigen Dienst werden gegeven.

Nadien heb ik twee reproducties in kleuren van de best waarneembare wandschilderijen gemaakt. Daar de overige schilderingen gedeeltelijk met een vochtige sliklaag bedekt zijn en restauratie alleen na behoorlijke droging zal kunnen plaats vinden, heb ik de laatste aan geen nader onderzoek kunnen onderwerpen.

De schilderingen.

De kleuren zijn wit, zwart, rood, geel en grijs.

De samenstelling der verfstoffen doet voor de verschillende kleuren anders aan. Het wit laat zich als gewone kalk aanzien en vertoont hier en daar neiging tot bladderen. Het zwart geeft vlug af en bij wrijving met de vingers wordt het dieper en tevens iets vettig. Het rood komt niet als een krachtige kleur te voorschijn, doch als die van verbleekte ijzermenie, geeft niet af en schijnt het meest standvastig te zijn in vergelijking met de andere gebruikte verstoffen. Het geel komt in enkele vlakken voor, is niet sterk van het wit te onderscheiden, doch vrij standvastig en is in dunne laagjes opgebracht. Het grijs komt slechts in één vlak

waarneembaar voor maar zal vermoedelijk in meerdere kleine vlakken gebruikt zijn.

Hetgeen de vier resteerende wanden nog te zien zullen geven, is geheel buiten beschouwing gelaten, daar deze in den origineelen toestand zijn gebleven. Wel is in kamer B een soort stierekop in schuine houding eenigszins te onderscheiden doch is een dergelijk beeld in kamer A veel duidelijker.

Schildering kamer A, rechter wand (foto 8).

Duidelijk is hier een stierekop waar te nemen. De hoorns zijn tegen den kop aan met een rood en een wit vlak versierd en verder zwart tot aan de punten doorloopend. Waar door naast elkaar liggende, gelijk gekleurde vlakken, de teekening onduidelijk zou zijn geworden, is een witte streep uitgespaard en somwijlen extra met wit aangedikt. Hoogst merkwaardig is, dat de ooghoek van het dier in het linkeroog naar beneden en in het rechter naar boven wijst. Het meest typeerende is wel de stand van de hand, links boven. In totaal zijn op drie beschilderingen handen gevonden, allen met drie vingers.

De figuur naast den stierekop is helaas in het bovengedeelte slecht waar te nemen, daar de steen op die plaats sterk naar achteren is gerond. De onduidelijke contouren zijn op de teekening met een golflijn aangegeven. De voet, de kuit en het dijbeen zijn menschelijk, de kop echter doet niet aan dien van een mensch denken.

Van vele vlakken is de voorstelling geheel onbegrijpelijk.

Het geheel is zeer decoratief opgevat en van een goede primitieve expressie. De afmeting van deze beschildering is ongeveer 150 × 150 cm.

Beschildering kamer A, achterwand (foto 9).

Bij den eersten indruk blijkt deze beter te zijn dan die van den stierenkop, vooral de gebogen arm met hand (3 vingers) is prachtig van teekening. Eenigszins onbegrijpelijk zijn de witte strepen die dwars door den

kop van den aap loopen en in de anatomie van het gezicht niet op hun plaats schijnen te zijn.

De gekleurde cirkel rechts onderaan zou het oog van een olifant kunnen voorstellen, terwijl de witte boog met zwarte contouren een tand kan zijn; de gebogen lijnen, links onderaan, maken de impressie van een slurf.

Uit artistiek oogpunt bezien, lijkt mij deze schildering het meest gevoelig van lijn. Als vlakverdeeling staat zij echter m.i. niet op een lijn met den stierenkop.

In beide schilderingen is het zwart overheerschend, dan volgt rood. Daar vele stukken zijn overgeschilderd, spreken de onderlagen geducht mee, vooral daar, waar de bovenlaag sterk vergaan is.

Het geheel maakt den indruk nog in vrij goeden staat te verkeeren in aanmerking genomen het lange tijdsverloop en de vochtige aarde waarin het zich bevindt.

Indien verdere ontgravingen zullen plaats hebben, hoop ik een vervolg op dit verslag te geven en de vorenstaande gegevens op verschillende punten aan te vullen.

De kleine veranderingen in den origineelen toestand, door het gedeeltelijk ontgraven ontstaan, werden zooveel mogelijk weer ongedaan gemaakt.

Mededeelingen

Mededeelingen aangaande mijn arbeid gedurende de periode 1 Jan. — 30 Juni 1931.

Ongeveer de helft van deze periode (eind Januari tot begin Mei) werd in Oost-Soemba doorgebracht. Eerste doel van dit verblijf, was het geven van taalonderricht aan de in Oost-Soemba werkende zendingsarbeiders. Gedurende de eerste twee maanden heb ik dan ook drie avonden per week les gegeven, aan de hand van een daartoe samengestelde, zij het ook zeer schetsmatige, inleiding in het Kamberasch in een cursus van 24 lessen. In een dergelijke korte periode is natuurlijk niet veel te bereiken; ik hoop echter in de gelegenheid te zijn, bij mijn geregelde bezoeken in het Oosten, het nu verkregen resultaat door gezamenlijke lectuur te bevestigen. Behalve door de zendingsarbeiders werden deze lessen ook door de bestuursambtenaren ter plaatse, den Assistent-Resident, den Heer Heyting en den Gezaghebber, den Heer Helder, voor zoover hun dienstarbeid het hun toeliet, bijgewoond.

Bovendien had ik in dezen tijd gelegenheid wat vaster contact te krijgen met eenige kenners van adat en overlevering in dit gebied. Ook hier waren de vragen van kabisoe-en marapoe-verwantschap en de overleveringen aangaande vestiging van de verschillende kabisoe's in het door hen bewoonde gebied en den weg waarlangs zij daartoe waren gekomen, de voornaamste punten van onze bespreking. Mijn helper voor Oost-Soemba bewees mij daarbij zeer goede diensten. Van het resultaat van deze besprekingen heb ik een en ander meegedeeld op de vergadering van de Afdeeling Taal-, Land- en Volkenkunde van het Kon. Bat. Gen. van K. en W. van 23 October 1931, welke mededeelingen naar ik hoop binnenkort in het Tijdschrift zullen verschijnen en

waarnaar ik thans moge verwijzen [1]). Het was mijn plan dergelijk onderzoek ook te doen in de landschappen Napoe en Mangili, waarvoor de laatste maand van ons verblijf in Oost-Soemba was bestemd. Door ongesteldheid ben ik echter in de uitvoering daarvan verhinderd. In plaats daarvan heb ik nu door samenwerking met een Sawoenees van Melolo mijn kennis van het Sawoeneesch wat kunnen verrijken.

Meermalen hadden wij op de vrije avonden bezoek van een paar oude vrouwen, goede vertelsters, die ons dan onder groote belangstelling van de dorpsgenooten een verhaal zongen. De verschillende perioden van het verhaal worden telkens onderbroken door kort gezamenlijk zingen van de aanwezige jonge meisjes, waarbij haar woorden een aanmoediging voor de vertelster kunnen vormen, maar niet noodzakelijk met den inhoud van het verhaal samenhangen, b.v.: *toedoena boedi kata pingoe li parongoeja ajanggoe*, zoo moet het opdat we het gehoorde verhaal kennen, oudere zuster. De vertelster geeft dit aan met de woorden: *hili panawananjaka*: zoo zong hij dan weer, waarop de *matanggoe heama*, de „antwoorder", den meisjes zegt te zingen met de woorden: *panawananjaka wadooe anakeadangoe*, d.w.z. hij zong zeggen ze, meisjes!.. Elke verteller heeft toch naast zich een *matanggoe heama*, een antwoorder, tot wien hij zich als het ware richt en die zijn meeleven in het verhaal telkens door een gerekt *aooe* ..... betuigt. Zoo is bij een bespreking tusschen twee partijen steeds iemand tegenwoordig tot wien de spreker zich richt, dien hij ook telkens aanroept en die op zijn woorden telkens met een *djiaja*, „zoo is het", antwoordt. Hij is het *na matanggoe padjiaja*, die door *djiaja* te zeggen de woorden van den spreker heeft te bevestigen (zie Voorhoeve, *Volksverhalen der Bataks* blz. 16).

Schijnbaar onbeteekenende voorvallen in het dorpsleven waren soms aanleiding tot een nadere bespreking van verschillende levensgewoonten. Zoo eenmaal een oneenigheid tusschen drie meisjes, van welke twee, zittend in de deuropening, aan de derde niet voldoende ruimte hadden gegeven bij het

[1]) Nog niet ontvangen. *Red.*

binnengaan, zoodat ze tusschen beiden door haar weg moest nemen. Als wellevendheidsregel geldt toch : *amboe pahonganja na katărimoe*, d. w. z. „doe je vodden niet tusschen anderen doorgaan", zoodat zij gehinderd worden door de lucht van je kleeren. Naar aanleiding daarvan had ik gelegenheid een belangrijk aantal leefregels te noteeren. betrekking hebbend op de wijze van eten en sirih kauwen *(hoeri ngangoe, hoeri hăpa)*. Ik hoop daarop later nog terug te komen.

Tusschen ons huis en dat van den Medebestuurder bevond zich een lage met alang[2] en bladeren gedekte hut *(kawaroeng*, tijdelijke verblijfplaats, hut, Mal. *baroeng)*, waarin de lijkkisten van de vrouw en een van de zoons van Oemboe Rara Meha. Ze zijn daarin voorloopig bijgezet, tot den dag van hun eigenlijke begrafenis. Daarin staan ze nu al meer dan tien jaar. De oorzaak daarvan is gelegen in een nog niet bijgelegde kwestie tusschen de familieleden. Wanneer er toch een gestorvene in de familie is, is dat de tijd om twisten bij te leggen en zich met elkaar te verzoenen *(papekoe, pahămoe)*. Zoolang de familieleden niet allen zijn samengekomen of vertegenwoordigd kan de begrafenis niet plaats hebben, daar men, naar men zegt, zelf wil zien dat hij begraven wordt. „Dat ik vatte een punt van zijn haar of een vinger van zijn hand", zeggen zij die hem verwant zijn en hem na staan, „opdat er iets zij waarmee wij hem de hand kunnen reiken en hem bescheid kunnen geven op zijn woord!" De laatste uitdrukkingen: *papapoei wăngoe lima, papabeli wăngoe langoe*, teekenen het afscheid nemen na een bezoek. Ook nu gaat men niet heen zonder *pabelingoe langoe*, de woorden te doen terugkeeren. Men gaat maar niet zoo heen, maar zegt b.v. *toenaka wa*, zoo dan maar, of *na mboealamoe*, je sirihmandje, of *na kaloemboetoemoe*, je sirihtasch (die den gast om daaruit te pruimen was aangeboden), of *mandapoekawa na*, blijf maar zitten, of *măta koeloeawa*, nu, ik ga maar, waarop wordt geantwoord : *kaoe loeawa*, ga maar, of *lakoe limoe li maoe ăi doemoe na*, je hebt maar even onder een boom schaduw gezocht (zoo wanneer de gast niet bij den gastheer heeft gegeten). Zoo kan men ook den doode niet maar

zoo laten gaan; men wenscht bovendien een punt van zijn haar of een vinger van zijn hand te vatten, d.w.z. daarbij een geschenk te ontvangen. Men komt niet met leege handen, brengt een doek of een sieraad voor den gestorvene, en ontvangt daarvoor respect. een gouden sieraad of een doek terug. Zijn er nu redenen waarom de familieleden niet bij elkaar kunnen komen, dan besluit men *măta kana ngiangoe kădiwa la kawaroengoe malăi, la mata epi mbălaroe*, dat hij eerst maar verblijf houde in de lange hut, bij het breede vuur. Zoolang toch de gestorvene niet is begraven en men „met weenen is opgehouden" (*paditangoe wăi mata*, de tranen in huis brengen, een handeling die eenige dagen na de begrafenis volgt), dient elken avond voor het huis een houtvuur te worden gebrand. In dit geval geschiedde dit laatste nu wel niet meer, met kennisgeving aan de gestorvenen was men daarmee opgehouden, maar de lijken waren nog steeds niet begraven en bevonden zich nog in de *kawaroengoe malăi*. Deze hut werd bewoond door de *papangga* (and. dial. *pahapangga, papapangga*) de medeschrijders, of degenen die men doet meegaan, de slaven die men bij de begrafenis van een groote, uitgedost met al de beschikbare versierselen mee naar het graf, en na de begrafenis weer terug geleidt. Feitelijk zouden zij, zoolang de gestorvene nog niet is begraven, bij het lijk moeten waken en het huis niet mogen verlaten, maar ook hiervan is onder kennisgeving aan de gestorvenen dispensatie verleend, „opdat zij kunnen uittrekken het hooge gras, en herstellen de gaten in de heining", dus weer aan de gewone werkzaamheden kunnen deelnemen. Of we in hen hebben te doen met een overblijfsel van het vroegere slavenoffer, waarbij eenige slaven hun heer of vrouw in den dood volgden (zie K r u y t, B. K. I. dl. 78, blz. 522) waag ik niet te zeggen. Beide kwamen vroeger naast elkaar voor, maar van de gedoode slaven werd hetzelfde woord gebruikt dat geldt ten aanzien van de geslachte dieren, n.l. *padăngang*, meegeven; *ningoe ata papadăngangoe pa ămang*: vroeger waren er ook nog slaven die meegegeven werden (*padăngang* cfr. West-S. *narăngana*, vergezellen, Mal. *dengan*; ten aanzien van de ata papangga zie ook W i e l e n g a, *Macedonier*, Oct. 1923, blz. 304).

Tweemaal had ik gelegenheid een begrafenis van een der grooten mee te maken, eenmaal de voorloopige bijzetting in een houten kist van Oemboe Tana Hoamba, neef van Oemboe Rara Meha, in de kampoeng Oema Patoenggoeloeng bij Pajeti, wiens eigenlijk graf in de stamkampoeng Lewa Pãkoe is, de andere maal de definitieve bijzetting van Oemboe Lara Toeka, den jongeren broer van den Bestuurder van Randi, die werd begraven in een cementen grafkelder, men zou kunnen zeggen de jongste vorm van de Soembaneesche graven.

Alvorens een „marámba" begraven wordt, wordt eerst zijn lof en grootheid bezongen en in den zang zijn geschiedenis verhaald. Daarbij wordt gevolgd een wijze van zingen *Jo jela* of *Laoe nderi*, zoo genoemd naar den gezamenlijk aangeheven zangroep waarmee de zang wordt geopend, telkens afgewisseld en gesloten. Het geheel wordt voorafgegaan en beëindigd met een viermaal herhaald *„woeeee . . . roeroeroeroeroeee . . ."* *(pawoeroeroeng)* door den zanger, waarop de medezangers met een krachtig *woi* antwoorden. Deze wijze van zingen wordt alleen gevolgd bij de begrafenis van een marámba en bij den bouw van een ratoe-huis. Het is mij niet mogelijk den inhoud van den zang, zooals die mij eenige dagen na de begrafenis door een der medezangers voor een gedeelte werd meegedeeld, weer te geven, daar ze te veel mij niet bekend materiaal bevat. Alleen als voorbeeld laat ik hier het schema volgen van het *Loedoe Karamboea*, het karbouwenlied, dat door de menschen van de kabisoe Karinding in Mangili wordt gezongen bij den dood van een van hun grooten. De gestorvene wordt daarin verheerlijkt door hem te vergelijken met een breedgehorenden karbouw. Het geheel wordt geopend met een viermaal herhaald *Jo jala* (daarvoor Kamb. *Jo jela*), dat telkens na vier strofen terugkeert en ook het lied besluit. Het onder 1 tot 18 volgende vormt dan als het ware telkens het thema van een couplet, dat daarin eenige malen herhaald met eenige variatie terugkeert.

Elk couplet wordt vier maal in langzamer en vier maal in sneller tempo gezongen. Men krijgt dan het volgende schema:

Jo jala	
1 Jela mâi	Jela: trek; mâi: kom; trekroep bij het sleepen van een paal, hier waarschijnlijk van een prauw die in het water wordt gebracht. De tocht van overzee.
2 nggehoe-nggehoe	Eveneens een trekroep. Geeft het schurend geluid weer bij het voortgaan van de prauw.
3 Ana noengga riwoe tala	Beteekenis mij niet bekend.
4 Kalimboe tana haoeka-miaha ana noeha.	Een op zichzelf staand stuk grond, een klein eiland.
Jo jala	
5 Mandăpa mahira wanda	Met horens een vadem lang, die de heining scheurt.
6 Mandăpa ndia padoengoe	De vadem-gehorende, zonder weerga.
7 Kamboekoe mandjoeka tana	Met horens diep hangend, op-woelend den grond.
8 Kamboekoe ndia padoe-ngoe	Met diep-hangende horens als geen ander.
Jo jala	
9 Karâda mboeloe	Alles is gering bij hem.
10 Kamboekoe mboeloe	Alles neigt zich voor hem.
11 Mangoendjoe ndia pa-doengoe	Te boven gaand; geen reikt tot hem.
12 Marihi ndia padoengoe	Alles overtreffend; geen tweede als hij.
Jo jala	
13 Taloeawa la mabatang	Laat ons gaan ter vergaderplaats.
14 Taloeawa la Joemboe la Ngamba Watoe	Laat ons gaan naar Joemboe, naar Ngamba Watoe.
15 Taloeawa la Woea Rara	Laat ons gaan naar Woea Rara.
16 Taloeawa la Mahi Djadji	Laat ons gaan naar Mahi Djadji.
17 Tapala la Paliti	Laat ons oversteken naar Paliti.
18 Taloeawa la Mandjalili	Laat ons gaan naar Mandjalili.

Jo jala.

Van 13 tot 18 wordt beschreven de weg waarlangs de voorouders van Karinding tot hun tegenwoordige woonplaats zijn gekomen en die nu terug wordt afgelegd.

In mijn vorig verslag schreef ik van een Alorees, nu hoofd van een landbouwschooltje hier, die mij enkele middagen wat gegevens over het Adangsch, gesproken in het binnenland van het N.W. schiereiland, had verschaft. In de maand Juni bracht hij mij een Aloreeschen goeroe, leerling van de S.T.O.V.I.L. te Koepang, die na de sluiting van die school hem was komen bezoeken. Gedurende twee maanden is deze goeroe bij ons geweest, en heb ik voor zoover ander werk dat toeliet met hem kunnen werken. Zoo kon ik een woordenlijst van Holle voor het Adangsch invullen en heeft mijn helper me een aantal verhalen, in die taal gesteld, opgeschreven. Het Adangsch is naar het schijnt hetzelfde wat in een lijst, waarvan Dr. Esser mij inzage gaf, Berg-Aloreesch wordt genoemd. Het nieuw verkregen materiaal versterkte mij in mijn eersten indruk. Ik hoop hierop op een of andere wijze nader te kunnen terugkomen.

In dezelfde maand kwam ik in aanraking met een Inlandsch Leeraar van Kisar afkomstig, die echter slechts een paar dagen op Soemba bleef. Ik kon van hem een woordenlijst invullen en een zeer beknopt opstel over het huwelijk op Kisar noteeren.

Met den Zendingsconsul voerde ik een correspondentie naar aanleiding van het geval van een bij ons opgevoed Christenmeisje, dat, zonder haar zin en weten, door haar ouders aan een niet-christen jongen was uitgehuwelijkt, zich tegen dat huwelijk verzette, maar door haar ouders nu van ons werd teruggevraagd. Daarbij bleek weer, afgezien nog van de juistheid van de toepasselijkverklaring, hoe weinig zin het zgnd. Molukkenreglement op het huwelijk van de Inlandsche Christenen, dat ook voor Soemba geldt, heeft, waar het met de geldende adatverhoudingen geen rekening houdt, deze zelfs door de invoering van dit reglement zouden hebben afgedaan. Dit meisje kon geen recht laten gelden,

had ook geen recht. Wel bepaalt art. 3, g van dat reglement, dat de ambtenaar van den burgerlijken stand, alvorens tot het opmaken van de akte van huwelijksaangifte over te gaan, zich zal overtuigen, dat partijen elkaar uit vrijen wil en zonder eenigen dwang tot echtgenooten aannemen. Ook bedoelt genoemde bepaling bijzonder tegen dwang ook der ouders waarborg te geven, naar de 1e Mem. v. Toel., die bij dit artikel op zorgvuldig toezien op de naleving van dit voorschrift aandringt „daar wegens de begrippen der Inlanders op dit punt, dusdanig vereischte bij een minderjarig kind overbodig wordt geacht". Evenwel deze bepaling, die bedoelt tegen dwang te waken, is hier niet van toepassing, omdat het geval, het huwelijk van een christen-jongen met een christen-meisje, niet aanwezig is. De jongen in kwestie is niet-christen en de huwelijkssluiting volgt dus zijn recht, het geldend adatrecht. Rechtszekerheid bestaat er dus in dezen voor een christen-jongen van den aanvang af, voor een christen-meisje alleen wanneer er sprake is van een huwelijk met een christen-jongen, niet wanneer haar ouders haar tot een huwelijk met een niet-christen willen dwingen, waartoe zij volgens de adat het recht hebben. Het is natuurlijk niet de bedoeling voor christen-meisjes een recht te scheppen, dat aan niet-christen meisjes zou worden onthouden. De eenige mogelijkheid zou zijn gelegen in opvoedende actie, in samenwerking van bestuur en zending tot aanvaarding van een desbetreffenden regel in het adatrecht van heel de bevolking. Ook onder niet-christenen zijn moeilijkheden in dezen niet zeldzaam. Nog onlangs maakte ik een geval van teruggave van de bruidschat mee, „*ba ndaa pambei wekina*": daar ze elkaar niet mogen. Bij constant verzet van een van beide partijen beseft men ook nu dat een huwelijk niet geraden is. Mogelijk zou bij die practijk aan te knoopen zijn. De voornaamste moeilijkheid schuilt in dergelijke gevallen in de verplichting tot teruggave van de bruidschat, waartoe veelal de betrokken partij niet meer in staat is, daar de beesten al een andere bestemming hebben gediend. Daar zat ook in het hier bedoeld geval de moeilijkheid in. En ook in de vrees van de eene partij voor de andere om het eerste woord over losmaking te

spreken, opdat niet de andere met een beroep op de eigen bereidwilligheid, teruggave van het reeds geschonkene zou weigeren.

Na herhaalde bespreking is deze zaak tusschen de beide families afgedaan. Wij konden daarin eenig recht laten gelden, omdat het meisje bij ons was opgevoed, en naar de adat de pleegouders allereerst in het huwelijk van het pleegkind dienen te worden gekend en het aanzoek zelfs over hen moet geschieden. Bij hen wordt ook de bruidschat betaald, waarin zij aandeel ontvangen. Die fout werd ook onmiddellijk erkend en dadelijk werd ons een karbouw tot wegneming daarvan aangeboden, en men had wel graag gezien dat wij dien hadden aanvaard. Nu bleef de gebondenheid tegenover de andere partij door de gewisselde geschenken de voortdurende moeilijkheid. Ten slotte is men echter tot overeenstemming gekomen.

De Afgevaardigde van het
Nederlandsch Bijbelgenootschap
L. ONVLEE Jr.

BOEKBESPREKING

W. M. C. JUYNBOLL, *Zeventiende-eeuwsche Beoefenaars van het Arabisch in Nederland.* Utrecht, 1931.

Dit proefschrift, waarmede mejuffrouw Wilhelmina Maria Cornelia Juynboll in 1931 te Utrecht den graad van Doctor in de Letteren en Wijsbegeerte behaald heeft, is in meer dan één opzicht belangrijk. De hedendaagsche Nederlandsche beoefenaars van het Arabisch zullen het lezen als een even grondig als boeiend geschiedverhaal betreffende den oorsprong en eerste opkomst der Oostersche, voornamelijk Arabische, studiën in Europa, waarin de Nederlanders zulk een groot aandeel hebben gehad. Maar ook uit het oogpunt der beschavingsgeschiedenis heeft dit boek zijne waardij: het toont aan, hoe onder invloed van verschillende geestelijke stroomingen in het Europa der zestiende en der zeventiende eeuw, naast de classieke Oudheid, ook de talen en literaturen, de godsdienst en de geschiedenis van het Oosten gemaakt zijn tot voorwerp van wetenschappelijke studie. De opbloei der Oostersche wetenschap sinds de zestiende en zeventiende eeuw is geenszins een enkelvoudig verschijnsel; hij is niet louter te verklaren — gelijk sommigen gedaan hebben — als eene humanistische voortzetting van de wetenschap der Middeleeuwen, noch uit de behoeften van de, tot bijbelstudie aansporende, hervormde godgeleerdheid, noch ook uit zendingsijver of apologetiek. Al deze motieven hebben een rol gespeeld, maar de hooge vlucht der oriëntalistiek is door een samenstel van historische oorzaken bepaald.

Dr. Juynboll, die in het bijzonder de geschiedenis der Arabische studiën in het oog heeft gevat, ontwikkelt in het eerste hoofdstuk van haar boek, onder den titel „De beoefening van het Arabisch vóór den tijd van Erpenius", drie hoofdmotieven voor de zestiende-eeuwsche beoefening

van het Arabisch: 1. de bevordering van het Christelijk geloof in de landen van den Islam; 2. de bevordering van de geneeskunde en van de wiskunde aan de hand van de Arabische teksten der Middeleeuwen; 3. de bevordering van linguistische studiën, inzonderheid van het Hebreeuwsch. Naast deze beweegredenen van ideëelen aard hebben zich ook practische overwegingen doen gelden, niet het minst in Nederland: het toenemende verkeer met de Moslimsche landen aan de Middellandsche Zee, de vaart op den Levant, de diplomatieke betrekkingen met de Hooge Porte en met Marokko, dit alles was bevorderlijk aan de beoefening van het Arabisch. Zoo Curatoren en Burgemeesteren te Leiden in het begin der zeventiende eeuw besloten, een afzonderlijken leerstoel voor het Arabisch en andere Oostersche talen aan de Leidsche hoogeschool te vestigen, zij overwogen daarbij dat voorzien behoorde te worden in eene door het toenemende verkeer met het Oosten ontstane behoefte. Men had betrouwbare tolken noodig voor de briefwisseling van de Staten-Generaal met Oostersche potentaten; Raphelengius en Scaliger, Erpenius en Golius hebben ieder op zijn beurt der Regeering diensten bewezen, zoowel door vertaling van Arabische brieven en stukken, als door verleening van tusschenkomst bij onderhandelingen met Oostersche mogendheden. Omgekeerd hebben de diplomatieke posten die de Republiek in den Levant en elders vestigde, aan jonge oriëntalisten de gelegenheid geschonken om door aanschouwing hunne kennis van het Oosten te vergrooten; men denke slechts aan het verblijf van Golius te Aleppo en dat van Warner te Constantinopel.

Dr. Juynboll geeft in het eerste hoofdstuk eene hoogst lezenswaardige uiteenzetting van de opkomst der Arabische studiën in de zestiende en zeventiende eeuw, aan de hand van de bovengenoemde drie hoofdmotieven. Verspreiding van het Christendom in Moslimsche landen en strijd tegen de leer van den Islam hadden reeds in de Middeleeuwen geleid tot studie van den Koran, in de zestiende eeuw werd deze studie van oogenblikkelijk belang door het dreigende gevaar der Turken in Oost-Europa. Zoowel van

Katholieke als van Hervormde zijde is de Moslimsche dwaalleer in dezen tijd bestreden. De Zuid-Nederlander Nicolaus Clenardus, de Franschman Guilielmus Postellus werden door hun zendingsijver voorloopers van de zuiver wetenschappelijke beoefenaars van het Arabisch. Naast dit godsdienstige motief deed zich het streven gevoelen om uit Arabische werken over geneeskunde en wiskunde, waarvoor de Arabische letterkunde van oudsher beroemd was, te putten voor de opkomende studie van deze vakken van wetenschap in het Westen. Dr. Juynboll behandelt ook dit motief uitvoerig, om vervolgens over te gaan tot het derde hoofdmotief: de overtuiging dat de kennis van het Arabisch van groot belang moest zijn voor de taalstudie, in 't bijzonder voor het Hebreeuwsch. In de studie van het Hebreeuwsch, begonnen door den beroemden Reuchlin, was altijd een humanistische trek te onderkennen geweest; die trek ontbrak evenmin in het werk der eerste wetenschappelijke Arabisten, maar tevens bespeuren wij hier den adem van den nieuwen tijd: de geboorte van de moderne vergelijkende taalwetenschap dagteekent niet eerst van het einde der achttiende eeuw, toen men het Sanskrit als „de moeder der talen" ontdekte, maar reeds vroeger, toen men den samenhang der Semietische talen vaststelde, heeft men aan vergelijkende taalstudie gedaan. Hoe gebrekkig men zich ook het verband tusschen de talen voorstelde, door bijvoorbeeld Hebreeuwsch te beschouwen als de oudste taal der wereld en de overige talen als hare dochters, middellijk zijn deze beschouwingen aan de beoefening der talen ten goede gekomen, en vooral aan die van het Arabisch, daar men had opgemerkt, dat deze taal de grootste gelijkenis met de moedertaal, het Hebreeuwsch, had behouden en dus ook het meeste licht over de heilige taal van het Oude Testament kon verspreiden. Het is de verdienste van Dr. Juynboll, deze feiten nog eens uitvoerig te hebben uiteengezet; de opkomst van de Arabische studiën in Nederland wordt, althans gedeeltelijk, erdoor verklaard.

Zijn Erpenius en Golius de opperste vertegenwoordigers van het Arabisch in het zeventiende-eeuwsche Nederland, zij zouden ondenkbaar zijn indien mannen als Raphelengius

en Scaliger niet aan hen waren voorafgegaan. Op de verdiensten van deze twee wegbereiders laat Dr. Juynboll het juiste licht vallen. Scaliger was de geniale geleerde, wiens alomvattende geest ook het Arabisch, voorzoover het toegankelijk was, in zich opnam, maar nauwelijks geringere bewondering mag men koesteren voor Raphelengius, die zijne studie van het Arabisch met gebrekkige hulpmiddelen begon, en deze gestadig verbeterde. „Ego totos dies domi desideo in meis studiis Arabicis, ut aliquid certe absolvam, antequam Deus me vocet", zoo schreef hij eens. Dr. Juynboll zegt, dat Scaligers blijvende verdienste op het gebied van het Arabisch en andere Oostersche talen tegenover het nageslacht vooral hierin bestaat, dat hij de belangrijke verzameling handschriften, die hij met waren hartstocht bijeengebracht had, bij zijn dood aan de Leidsche academie vermaakt heeft. Maar ook neemt zij aan, dat Scaligers groote geestdrift voor de Oostersche letteren ongetwijfeld invloed heeft gehad op Erpenius en andere jongelieden die te Leiden studeerden.

Na eene korte vermelding van eenige oriëntalisten van minder beteekenis, Philippus Fernandus, Mozes Pallache, en Jan Theunisz, den Arabisch minnenden herbergier uit Amsterdam, zijn de twee volgende hoofdstukken geheel aan de beide hoofdfiguren der zeventiende-eeuwsche Oostersche wetenschap in Nederland gewijd: Thomas Erpenius (1584—1624) en Jacobus Golius (1596—1667). Dr. Juynboll teekent hen ten voeten uit, als mensch en als geleerde, zoodat wij ons van deze merkwaardige mannen eene duidelijke voorstelling kunnen vormen. Tot het samenstellen van deze hoofdstukken, op zich zelf volledige levensbeschrijvingen, was een uitgebreid bronnenmateriaal noodig. Dr. Juynboll is erin geslaagd, dit bronnenmateriaal te verwerken in een aantrekkelijken vorm. Met belangstelling volgt men Erpenius op zijne buitenlandsche reizen en in zijn Leidsche hoogleeraarsambt; zijn echt wetenschappelijke zin dreef hem er toe, vóór alles de grondslagen te leggen voor eene degelijke beoefening van het Arabisch door de uitgave van teksten en van eene beroemd geworden spraakkunst, „Rudimenta linguae arabicae", die tot in de negentiende eeuw gebruikt is. Zijne ruime wetenschappelijke

beginselen, ontvouwd in eene „Oratio de lingua Arabica", waarvan Dr. Juynboll fragmenten aanhaalt, zijn gedeeltelijk nog niet verouderd. — Even aantrekkelijk is ons de figuur van Golius geteekend, den schrijver van het „Lexicon Arabicum", dat tot in de negentiende eeuw het algemeen geraadpleegde woordenboek gebleven is, den uitgever van Arabische teksten, den verzamelaar van handschriften, vóór alles ook den reiziger in het Oosten, die naar Marokko, den Levant, Constantinopel toog om zijne kennis aan te vullen door het levende verkeer met Oosterlingen. Het is trouwens een opmerkelijk feit, dat de beoefening van het Arabisch door de Nederlandsche geleerden der zeventiende eeuw niet enkel boekenstudie was, maar telkens opgewekt en verfrischt werd door omgang met geleerde Oosterlingen, die van tijd tot tijd Europa bezochten, en door reizen naar de landen van het Oosten. Dr. Juynbolls boek levert hiervoor vele gegevens. Golius zelf — beweert Dr. Juynboll — spoorde blijkbaar zijne leerlingen aan tot eene reis naar het Turksche Rijk en blijkbaar vonden zij bij zulke studiereizen in menig opzicht tegemoetkoming en ondersteuning van de zijde der Hollandsche kooplieden en overheidspersonen. In het bijzonder was dit het geval met Georgius Gentius, Christianus Ravius, en Levinus Warner. Dat de laatste, als resident der Republiek bij de Hooge Porte, eene verzameling Oostersche handschriften van onvergankelijke waarde heeft bijeengebracht, het „Legatum Warnerianum", is allen beoefenaars van Oostersche talen bekend.

Het laatste hoofdstuk is gewijd aan „Andere Beoefenaars van het Arabisch in de 17de Eeuw". Dr. Juynboll onderscheidt in hen twee hoofdgroepen, al naarmate zij zich in het bijzonder toelegden, hetzij op geneeskundige of natuurwetenschappelijke, hetzij op godgeleerde of philologische studiën. Tot de laatste groep behoorende geleerden, wier beteekenis min of meer uitvoerig wordt geschetst, zijn: Salmasius, Hugo Grotius, Bochart, l'Empereur, De Dieu, Gisbertus Voetius, Dionysius Vossius, Pieter Golius, broeder van Jacobus, Hottinger, Ludolf, Nisselius, Petraeus, Gentius, Ravius, Warner, Herbert De Jager, Johannes Heyman en de beroemde Relandus. Onder dezen bevinden zich ook

buitenlanders, die echter door vorming in Nederland of anderszins aan de Nederlandsche wetenschap verbonden waren.

Aan het proefschrift is een „Summary" in het Engelsch toegevoegd, welk uittreksel echter slechts een onvolledigen indruk kan geven van den rijken inhoud en van de degelijke historische methode. Is echter de Engelsche lezer zelf Arabist, dan zal hij, afgaande op den naam der schrijfster, de degelijkheid van methode wel voetstoots willen aannemen, want met dit boek maakt thans de vierde generatie der Juynboll's, in wier geslacht de Oostersche traditie erfelijk werd, zich verdienstelijk voor de studie van het Arabisch: nà T. G. J., A. W. T., en Th. W.

The Legacy of Islam. Edited by the late SIR THOMAS ARNOLD and ALFRED GUILLAUME. Oxford, 1931.

Waar men vroeger van de „Arabieren" sprak als dragers eener hoogontwikkelde beschaving, daar spreekt men thans van de Moslimsche volken; wat men weleer de „Arabische" beschaving, de „Arabische" kunst noemde, dat noemt men tegenwoordig, ten rechte, de beschaving van den Islam, de kunst van den Islam. De voorstelling, dat Islam niet louter beteekent een godsdienstig stelsel, maar de korte naam is van eene gansche beschaving, met hare eigen geschiedenis en ook met hare eigen idealen, is in de laatste tientallen jaren gemeengoed geworden. Maar deze voorstelling heeft, in scherper vorm dan de oudere oriëntalistiek, het probleem aan de orde gesteld: hoe verhoudt zich de Westersche beschaving historisch tot deze cultuurwereld van den Islam?

Dit rijke boek, „De Vermaking van den Islam", wil in eene reeks van korte monographieën dat probleem benaderen: „It seeks to give an account of those elements in the culture of Europe which are derived from the Islamic world". Geleerden uit verschillende landen hebben aan dit verzamelwerk meegewerkt. Sir Thomas Arnold, die de verschijning niet meer heeft mogen beleven, schreef over

„Islamic art and its influence on painting in Europe"; de schilderkunst van den Islam was, gelijk bekend is, vooral in de laatste jaren zijns levens zijn geliefkoosd studievak. De andere uitgever, Alfred Guillaume, heeft de bijdrage geleverd over „Philosophy and Theology". Zoo wordt elk onderdeel van het probleem door een vakman behandeld. Het hoofdstuk „Literature" is van de hand van H. A. R. Gibb, dat over „Mysticism" van R. A. Nicholson. Er zijn ook hoofdstukken over de Moorsche beschaving in Spanje, en over de geschiedenis en den invloed der Kruistochten; dit laatste hoofdstuk, getuigende van breeden blik, kan vele gangbare misverstanden opheffen, doch gemakkelijk aanleiding geven tot nieuwe vooroordeelen over de verhouding van het Oosten en het Westen in de Middeleeuwen. De eenige Nederlander, die aan dit boek heeft meegewerkt, J. H. Kramers, schreef over „Geography and Commerce"; op deze gebieden van historisch onderzoek hebben de Nederlandsche oriëntalisten zich van oudsher verdienstelijk gemaakt. De kunst is verder behandeld in hoofdstukken over „Islamic minor arts and their influence upon European work", over „Architecture" en over „Music". Natuurlijk zijn er ook verhandelingen over het erfgoed dat de Islamietische beschaving heeft nagelaten aan de natuurwetenschappen en de geneeskunde (door Max Meyerhof), aan de sterrenkunde en de wiskunde (door Carra de Vaux). Men kan zich afvragen, of de tijd voor sommige van deze verhandelingen nog niet te vroeg is, daar het onderzoek naar den cultureelen samenhang van het Moslimsche Oosten en het Christelijke Westen in de Middeleeuwen veelszins pas aan het begin staat. In het bijzonder dringt zich deze vraag op bij de lectuur van het opstel „Law and Society" door David de Santillana; de rechtsgeschiedenis van den Islam moet nog geschreven worden, laat staan dat de „vermaking" van de Moslimsche rechtsinstellingen aan het Middeleeuwsche Westen reeds kan worden bepaald. Gelijke bezwaren kan men echter tegen vele andere hoofdstukken laten gelden. Desondanks mag dit aantrekkelijke, breed opgezette, fraai verluchte boek met vreugde begroet worden; het zij vooral den „general reader" aanbevolen.

AL-HAJ HAFIZ GHULAM SARWAR, *Translation of the Holy Qur'ân from the original Arabic text with critical essays, life of Muhammad, complete summary of contents.* Singapore, n.d.

Aan Koranvertalingen, vervaardigd door Westerlingen, is geen gebrek. Deze vertaling van Sarwar is het werk van een geloovig Oosterling, en als zoodanig eene zeldzaamheid. Wèl hebben in de laatste jaren eenige Maleische, Javaansche en Soendaneesche bewerkingen van den Koran hier te lande het licht gezien, maar verder dan tot eenige afleveringen, één *djuz'* of iets meer omvattende, hebben de meeste van die vertalingen het niet gebracht. Sarwars vertaling voegt zich thans bij de bekende, zoogenaamde „Ahmadiyyah"-vertaling van Maulvi Muhammad Ali. Beide vertalingen zijn aan elkander verwant. Al-Haj Hafiz Ghulam Sarwar en Maulvi Muhammad Ali hebben zelfs gedeeltelijk dezelfde opleiding genoten, namelijk aan het „Government College" te Lahore. Na eene aanvullende studie in Engeland heeft Al-Haj Hafiz Ghulam Sarwar op het Maleische Schiereiland verschillende ambten bekleed bij den „Malayan Civil Service", van 1896 tot 1928.

Al-Haj Hafiz Ghulam Sarwar kent Arabisch en kent ook Engelsch. Eene lijvige inleiding getuigt dat hij ook van het werk van Europeesche geleerden, den Koran betreffende, heeft kennisgenomen. Een groot gedeelte van deze „Introduction" is zelfs gewijd aan eene meedoogenlooze critiek op de vertalingen van Sale, Rodwell en Palmer. Meer waardeering heeft hij voor de vertaling van Maulvi Muhammad Ali, al dingt hij ook op deze af. In hoeverre Sarwars eigen vertaling den toets eener wetenschappelijke critiek kan doorstaan, zal hier niet beoordeeld worden. De schrijver heeft de beginselen volgens welke hij arbeidde, in zijne „Introduction" openhartig uiteengezet. Niet echter het feit dat deze overzetting in vele opzichten afwijkt van de bestaande Europeesche vertalingen,is het belangrijkste, maar dat een Moslim van moderne ontwikkeling op zijne wijze heeft deelgenomen aan de verbreiding van den heiligen „*Qur'ānan 'arabiyyan*" in eene Europeesche taal.

G. F. PIJPER.

A Malay-English Dictionary (Romanised) by R. J. WILKINSON, lately Governor of Sierra Leone; previously of the Malayan Civil Service. PART I (A - K). Printed by Salavopoulos and Kinderlis, Art-Printers, Mytilene, Greece, 1932.

Eenige maanden geleden verscheen het eerste deel van den herdruk van Wilkinsons bekende Malay-English Dictionary met Arabisch karakter, in 1903 te Singapore uitgegeven bij de firma Kelly and Walsh. Niet alleen dat de herdruk van een woordenboek, na ongeveer dertig jaren nog door den oorspronkelijken auteur bewerkt, reeds een vermelding waard is, de plaats van uitgave doet vermoeden, dat er wel zeer bijzondere omstandigheden in het spel geweest moeten zijn bij het tot stand komen van deze nieuwe editie, want inderdaad, „when all is said, Mytilene is a poor centre for Malay studies". De aanteekeningen waaruit zij is ontsproten hebben dan ook *sua fata* gehad. In 1914, bij het uitbreken van den wereldoorlog, was de auteur *acting Governor en High Commissioner* te Singapore, de bekroning van een loopbaan, die van 1889 af nagenoeg ononderbroken op het Maleische schiereiland had gelegen. De daarop volgende promotie tot gouverneur van Sierra Leone, die in 1915 plaats vond, verbrak echter alle banden met het Maleisch sprekende gebied, en de voltooiing van de tweede woordenlijst, waaraan schrijver zich na zijn pensionneering had gezet, kreeg haar beslag in een weer geheel anderen hoek van den aardbol, nl. te Smyrna. Aldaar moest in September 1922 alles worden achtergelaten, toen het zegevierend leger van Mustafa Kemal Pasja de stad innam. Na den wapenstilstand van Mudania haastte de auteur zich naar Smyrna terug, om te ontdekken dat drie kwart van zijn manuscripten verloren was gegaan, gezwegen nog van de boeken. Met hetgeen er over was werd te Mytilene opnieuw begonnen, en thans, tien jaar daarna, ligt trots alle tegenspoeden het eerste deel van den herdruk voor ons, een kloek boekwerk in 4° van 631 bladzijden.

Aan het einde van zijn voorbericht stelt de auteur zichzelven de vraag, of zijn „keeping on with this wordlist is to

be called diligence or obstinacy". Mij dunkt, na het verwijt omtrent „so dull a hobby" als het maken van een woordenboek te hebben weerlegd, had de schrijver jegens zichzelf clementer mogen zijn. De traditie van kennis van land en volk en van bedrevenheid in de Maleische taal, waaraan zoovele namen van zeer hooggeplaatste ambtenaren van het Engelsch bestuur op het Maleische schiereiland verbonden zijn, en welker vruchten ook op ander dan op wetenschappelijk gebied worden geplukt, wordt hier op schoone wijze bevestigd. De wilskracht en de energie om na een welbesteed leven onder ongunstige verwikkelingen voort te gaan met een zelf gestelde taak, die wortelde in het enthousiasme van jeugdiger jaren, verdient de bewondering en de dankbaarheid van allen die het Maleisch beoefenen.

D.

Barabudur-Monographie, Tweede Deel, Bouwkundige Beschrijving door T. VAN ERP, 's Gravenhage, 1931.

Bij de bespreking op blz. 116 van dezen jaargang werd vermeld dat de redactie mij verzocht had Van Erp's werk speciaal uit bouwkundig oogpunt te behandelen.

Bij de poging om aan dit verzoek te voldoen komt echter de moeilijkheid op dat het boek zooveel meer bevat dan de titel aangeeft. Wel kunnen de hoofdstukken over „Indische benamingen" (IV), „de stupa's in de reliefs" (V) en „het ornament" (VII) uitgeschakeld worden, maar deze beslaan slechts 120 van de 467 bladzijden. Vrijwel de helft (218 blz.) wordt ingenomen door hoofdstuk III, de „beschrijving der onderdeelen" (inclusief ornament en decoratieve reliefs); dit wordt in II gecomprimeerd tot een tiende der lengte, maar dit „beknopt overzicht" bevat weer meer en andere uitleggingen, terwijl het feitenmateriaal ook nog in IX „de restauratie" vervat is. De conclusies zijn dan te vinden in VI „de bouwtechniek" en VIII „de bouworde", samen 109 bladzijden.

Deze schifting der hoofdstukken moet wel voorafgaan om te verklaren dat de bespreking het boek niet op den voet kan volgen en de citaten van her en der verzameld moeten worden. Daar komt bij, dat het feitenmateriaal niet uit bouwkundig oogpunt gerangschikt is, maar in de volgorde van wat de bezoeker zoo al te zien krijgt, dus in den geest van een reisgids. Wellicht geschiedde dit in navolging van het *hand*boek van Leemans; het voorwoord zegt (p. XIII): „Bij „de samenstelling der eigenlijke beschrijving. . . hebben wij „ons tot taak gesteld zooveel mogelijk objectief te blijven". Terwijl het bouwkundige der beschrijving uitgebreid is tot al wat niet strict philologisch is, werd de objectiviteit in bijna fotografischen zin beperkt. Het geven van bouwkundig inzicht werd daardoor al zeer belemmerd en door het volgen van den gang van den bezoeker zelfs verhinderd.

Het is dan ook typeerend dat het werk is opgedragen aan IJzerman als ontdekker van Barabudur's *bedolven voet* en niet als verkondiger van de *ommanteling.* Uit bouw-

kundig oogpunt echter, is het feit dat er verbouwd is van meer belang dan wat er verborgen werd, want uit die verbouwing volgt, dat we bedacht moeten zijn op achtereenvolgende plannen, op een „ontwikkelingsgeschiedenis", die Van Erp pas op de laatste bladzijde zijner beschouwingen (438) noemt. Staat de wijziging van plannen bij een gebouw vast, dan is er maar één leidraad voor bouwkundige behandeling: de historische volgorde dier plannen. Bij een zuiver technische opvatting van den in- en uitwendigen samenhang volgen de details op de globale conceptie, maar bij een later plan blijkt dit vaak juist van de details van het vorige afhankelijk, zoodat dit eerst geheel behandeld moet zijn.

Sinds IJzerman de verbouwingen van voet- en rabatmuur vaststelde hebben de architecten dan ook de beschrijvingswijze van Cornelius en Wilsen laten varen en de projecten besproken. Sinds de restauratie moeten we nu nog rekening houden met wijzigingen van de ronde terrassen, de bovenste klokkenkrans, de plinten en poorten der „gaanderijen" en de onderste torana-krans. Maar reeds vóór de restauratie, bij het onderzoek der Commissie van 1900, waren er gegevens verzameld, waaruit wijzigingen zijn af te leiden. Ik zal die vooraf laten gaan om dan met verwijzing naar de gegevens te beproeven het ontwikkelingsproces te schetsen.

Omtrent het fundeeringsonderzoek der Commissie meldt p. 306: „Daartoe werden op een negental plaatsen, te weten: „in de ommanteling van den voet, de vier gaanderijen, het „plateau en de drie cirkelvormige terrassen, putten gebro„ken tot aan de onderzijde der steenmassa. Voorts werden „tusschen de bedoelde breekgaten mijngangetjes aangelegd. „Deze putten en gangetjes lagen even bezijden een der hoofd„assen ......" waarbij ik moet opmerken dat de gangetjes helaas niet aaneensloten en dat de plaats naast de trappen veel kans gaf op onderzoek van abnormale deelen. Op de 3e gaanderij liep de opgenomen doorsnede zelfs in de langsrichting der fundeering, naast den trap-uitbouw. Dit laatste heeft vermoedelijk de verwarring veroorzaakt waardoor

plaat 6 en de figuur van p. 428 afwijken van teekening 7 en de doorsnee op p. 435. Ter oplossing van dit raadsel gaf de Oudheidkundige Dienst mij met de meeste welwillendheid het origineele rapport ter inzage, waaruit bleek dat eerstgenoemde teekeningen fout zijn en dus ook die van Krom's „Inleiding tot de Hindoe-Javaansche kunst".

Het gaat hier om den eigenaardigen vorm der fundeering van den randmuur van het plateau (zie blz. 685 letter h), waarvan de beteekenis moest worden nagegaan en er mocht dus geen twijfel bestaan of die zich onder den verbouwden ronden muur bevond of, zooals uit het rapport bleek, onder den randmuur. De eigenaard dezer fundeering is gelegen in de holle binnenzijde, die verder alleen bij den voetmuur voorkomt.

Hetzij men dit verklaart uit een verbreeding der onderste lagen tegen achterover vallen of verschuiven van den muur, hetzij men de aanvulling met grond aan de achterzijde aannemelijk maakt door te veronderstellen dat de onderste lagen ook aan de buitenzijde voorloopig door aangestampten grond gesteund werden, de conclusie is dat, volgens de bedoeling bij den bouw, *de randmuur van het plateau een voetmuur* was.

Op de doorsnee valt het verder op, dat deze randmuur slechts door een zeer dunnen vloer met het ronde terras verbonden is. Men zou kunnen denken aan een toeval op de plaats van onderzoek, maar in dit geval bewijst foto 174 van de verzakking in een der leege hoeken op het plateau dat de fundeering van den randmuur het beloop daarvan precies volgt. Immers begint de dunne vloer op een vasten afstand binnen de balustrade te hellen.

Bij het rapport der Commissie bevindt zich ook een uitvoerige opmeting, waarop de mededeeling van p. 124 berust: „In alle terrasmuren werden min of meer aanzienlijke „zakkingen geconstateerd. Het gemiddelde wees voor den „voetmuur en de vier daarop volgende gaanderijmuren op een „zakking van onderscheidenlijk 14, 40, 30, 30 en 23 c.M ... bij „den aanzet van den hoofdmuur der eerste gaanderij ... bereikt „zij een maximum van 88 c.M.". Hierbij zij opgemerkt dat

met zakking bedoeld wordt het verschil tusschen lagere deelen van een muur en het hoogste, want de oorspronkelijke hoogte is buiten beschouwing gelaten. Toch is die uit de cijfers wel te benaderen, maar dit heeft voor het verdere betoog slechts in zooverre belang als de indrukwekkende maat van 88 cm vrijwel tot normale proporties teruggebracht kan worden. De opmeting in horizontalen zin wordt verzwegen en de plattegronden zijn dan ook nog schematischer dan bij Leemans, waar tenminste nog afwijkingen in de balustraden zijn aangegeven.

De plattegrond van het rapport echter geeft zeer merkbare verschillen in lengte voor de overeenkomstige deelen der terrasmuren of, zooals ze bij Leemans en Van Erp heeten, de „hoofdmuren der gaanderijen". Nu ga ik er mee accoord dat die verschillen deels aan het verval te wijten zijn en dus in den oorspronkelijken toestand niet voorkwamen. Anderdeels kunnen ze aan slordigheid geweten worden en behooren dus in het project niet thuis. Maar een deel der afwijkingen is zoo groot en daarvan staan er velen zoo duidelijk in onderling verband, dat ze òf bedoelde verschillen aanwijzen òf het herstel van erkende fouten. Om die afwijkingen nu in een schema te vereenigen, moesten eerst die geëlimineerd worden, die aan algemeene oorzaken zijn toe te schrijven. Zooals beneden rechts aangegeven, is voor het verval een naar boven toenemende uitzetting gevonden, hetgeen ook te verwachten is als men aanneemt dat een hoogere muur minstens de verplaatsing moet hebben van dien, waarop hij steunt. In het midden der complete figuur is een veronderstelde slordigheid in de uitzetting der hoofdassen aangegeven, die hoogstens slechts 10 minuten beloopt, maar toch ook een algemeene eliminatie in duizendsten der lengten oplevert. Aldus werden de maten van het ontwerp afgeleid, die links onderaan in Siameesche ellen (') van 25 duimen (") zijn gegeven, naar aanleiding van p. 282, waar deze verdeeling der eenheid de aangewezene voor heiligdommen heet.

Nu konden 164 afwijkingen aan toevallige fouten of ongelijk verval geweten worden. Ze zijn dun gedrukt en blijven, op 6 na, kleiner dan 11½ cm; hun gemiddelde beloopt ½ cm. Enkele kleine afwijkingen zijn vet gedrukt; deze staan in

Plaatselijke afwijking van ontwerp in 1″ = 19 m.m.

N

4

eliminatie in ‰ foute asrichting

W 4

5,4 O

2,1

Z

Ontwerp-maten (lijf–12″) in 1′ = 25″ = 475 m.m

eliminatie uitzetting (verval) in ‰

verband met de vette lijn, die aangeeft dat de afwijking in de betrokken serie een minimum of maximum bereikt.

De algemeene indruk der groote afwijkingen is nu, dat ze van het midden, van boven af, kleiner worden. Ik zie hierin een correctie bij voortbouwen van het midden uit d.w.z. uitbreiding der plannen met lagere, omringende, terrassen.

Men kan, met Van Erp, van het omgekeerde uitgaan en de afwijkingen geheel aan slordigheid toeschrijven, maar dan worden de maten van het plateau geheel onbegrijpelijk. Die der overliggende zijden, gemeten op de „ware hoeken", verschillen maar 8 en 20 cm., de assen 30, waarnaast dan opeens het Oostelijke middenvak 139 cm. breeder is dan het Westelijke! Het toeval heeft daarenboven dan nog bewerkt dat de middenvakken op Noord en Zuid daar vrij juist tusschen liggen. De eenige conclusie lijkt mij dan ook dat in het oorspronkelijke plan der middenfronten *op het Oosten meer breedte* vereischt werd maar dat deze gevels, door hun bouwkundige onderdeelen, zoozeer op elkaar zouden lijken dat een geleidelijke overgang naar de smalle Westzijde werd uitgezet. Deze, gewilde, afwijking werd dan naar beneden toe gecorrigeerd en wel grootendeels in de eerste helft, zooals de vet gedrukte lijn van het schema aangeeft.

Met deze aanvulling der gegevens kan volstaan worden voor de beloofde schets, waarin dan de historische volgorde als leidraad zal moeten uitkomen.

Het besluit een heiligdom te bouwen zal wel direct gevolgd zijn door de keuze der plaats. Zonder bewijs zegt p. 4 „dat „de Hindu-Javanen over het algemeen bijzondere aandacht „hebben besteed aan de keuze der bouwplaats van hunne ge„wijde monumenten, wat betreft het uitzicht op de omliggende „natuur . . . . . . Nog indrukwekkender dan thans moet het „uitzicht van af den stupa oudtijds geweest zijn, toen het „land nog niet ontboscht was". (5) Dat bosch is anders wel een bezwaar voor de keuze van de plaats ten behoeve van het gezicht *naar* het monument.

„In het felle zonlicht der tropen moet het blanke bouwsel „een verblindend, sprookjesachtig aanzien hebben gehad.

„Nagenoeg van uit elk punt der Kedu-vallei moet het zichtbaar „geweest zijn". (6) Dit zou een wel zoo redelijke hypothese voor de ligging zijn. De tegenstrijdigheid kan ten slotte opgeheven worden door een indrukwekkend aspect aan te nemen door een, in dat bosch uitgekapten, weg. Want volgens p. 2 „vormt de Barabudur met de in zijn onmiddellijke „nabijheid gelegen Tjandi Mendut en Pawon een trits van „Buddhistische heiligdommen, die blijkens hun architectuur „en ornamentatie uit denzelfden tijd stammen" en pp. 8—9 zeggen: „Bij Pawon, welks poort ongeveer naar het Westen „wijst (noot: 73° W).. vond" men „slechts één toegang.. aan „de Zuidzijde.. dus juist gekeerd naar den ondersteldden verbindingsweg. Bij Mendut, welks hoofdas ongeveer naar het „Noord-Westen wijst (noot: 58½° W), heeft men ook slechts „één toegang... aan de Zuid-Westzijde... De ligging nu „van bedoelde toegangen duidt op de waarschijnlijkheid van „een weg Zuidelijk van Pawon en Mendut. Het ligt voor de „hand dat die weg aansloot bij de Oostelijke toegang van „den Barabudur... er is geen sprake van een innig verband „in dien zin dat zij deel uit zouden maken van een systematisch geordend complex... Bij den Barabudur toch vertoont „een der beide hoofdassen een afwijking van slechts 1½° ten „Westen van de Noordlijn".

Met die orientatie komen we nu aan het punt dat, naast de plaats, het ontwerp moest beheerschen. De noot van p. 9 geeft den indruk van een beroep op de statistiek, maar de orientatie op het Oosten behaalt maar net de meerderheid: „de orienteering van andere Buddhistische heiligdommen in „den archipel is doorgaans parallel.....met de hoofdwindstreken. Dit is b.v. het geval bij Ngawen, Lumbung, Kalasan, „Sewu, Sari, Plaosan en Sadjiwan. Bij de vijf eerstgenoemden „wijst de hoofdingang naar het Oosten, bij de twee laatsten naar „het Westen. Bij Djago en Muara Takus evenwel vertoont „de hoofdas een afwijking ten Westen van 15°. Bij Singosari „bedraagt die 33°". Maar wat voor tempels in de vlakte misschien een argument is, moet bij de situatie van den Barabudur nog wel even bekeken worden. De gekozen heuvel toch heeft uitloopers naar het Noordwesten en Zuid-

oosten en het meest aantrekkelijke plan was dus iets als een drietal gebouwen over een front van ruim 300 m. Desnoods kon de eene uitlooper achter den heuvel verdwijnen bij orientatie als van Mendut, maar bij zuivere orientatie moesten de uitloopers aan het oog onttrokken blijven opdat het monument niet schijnbaar scheef zou liggen. Er moet dus een zeer sterke drang geweest zijn tot de zuivere orientatie en de verbindingsweg, die makkelijk omgelegd kon worden, gaf dien drang niet. Veel minder nog een plan, waarin een stupa het hoofdmotief zou vormen. Immers vertoont zoo'n cirkelvormig plan geen as en de orientatie zou dus bijzaken betreffen, die dan toch wel minstens zooveel mochten afwijken als de hoofdas van Mendut, die zelfs naar één richting geaccentueerd is.

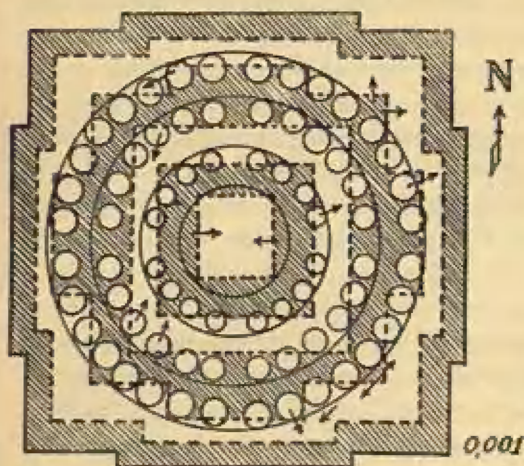
De twijfel of er wel een stupa bedoeld was in het eerste project wordt versterkt door p. 13: „Een monumentale stupa zonder klooster is iets ondenkbaars", en 15: „Bij de dichtst mo- „gelijke bebouwing komt men . . . . al spoedig tot een grondplan „van 60 à 70 M in het vierkant . . nu . . blijkt, dat op den „Noord-Westelijken uitlooper ternauwernood een gebouwen- „complex zou kunnen staan van 40 x 60 M . . . Laat ons zien „wat het vluchtige bodemonderzoek opleverde . . een 20-tal „baksteenen van het bekende groote Hindusche formaat . . . . „een tweetal . . koperen spijkers, meerdere halfvergane koperen „draadnagels . . . . en een fraai versierde trachietsteenen neut. „Nergens werd gestuit op . . . . . restanten der fundeering van „een gebouw . . . . een . . . . onafgewerkt beeldje..stelt een vier- „armige godin voor". (17)

Tegen gelijkvormigheid van het oude project met den huidigen toestand pleit nog het gemis aan verband der fundeeringen, hierboven genoemd. Ook de verbreeding van het midden op het Oosten wijst op een motief dat daar wel, aan de andere zijden niet, voorkwam. Was dit een poort of voortempel, dan is die in enkelvoud bij een stupa even onverwacht als bij een tempel normaal. Zelfs als het slechts om een trap ging, past die niet op één zijde van een stupaterras. Overigens is de vorm zelf van het plateau al een bezwaar. Nu zegt p. 408 van „de uitsprongen in het

„vierkante grondplan„ bij Voor-Indische stupa's nauwelijks „aan te wijzen„ dat er een natuurlijke drang zal wezen naar „uitsprongen bij elken in het vierkant vervatten onderbouw, „die de drager is van een in den cirkel gecomponeerden „bovenbouw. Die uitsprongen immers vormen een volkomen „natuurlijken, een harmonischen overgang van kwadraat tot „cirkel. Dit klemt te meer wanneer maat en verhoudingen „zijn als bij den Barabudur". Maar de verhouding van uitsprong tot hoekvak is heelemaal niet juist gekozen voor dien overgang. Wilde men het miserabele effect van nu, dat de toegang nauw en de hoek leeg is, ontgaan door de oppervlakken buiten den raakcirkel gelijk te maken, dan moest de uitsprong ruim de helft van het hoekvak (en dit van het midden) meten inplaats van een vijfde deel! Hier weer onbenulligheid der bouwmeesters aan te nemen is onmogelijk omdat zij zelf aan den voet een zeer goede oplossing voor het vraagstuk met twee uitsprongen gaven om aan den kegelvorm van den heuvel aan te sluiten: de cirkel gaat door het tusschenvak, het overschot bij den hoek gelijkt het tekort in het midden.

Tenslotte is er een vaag gegeven inzake het oorspronkelijke plan voor het centrum, dat echter niet alleen omtrent het principe, rond of rechthoekig, beslist maar ook wat meer precisie vermag te geven. Reeds werd foto 174 genoemd ter completeering van het fundeeringsonderzoek. De groote verzakking, daarop zichtbaar, lijkt mij ook aan de binnenzijde een rechthoekig beloop te hebben, het is alsof er juist bij den diagonaal buiten het ronde terras een punt van een vierkant uitsteekt. Ook op andere foto's der ruine valt het op hoe onregelmatig de verzakkingen verloopen. Van Erp heeft dit ook wel gevoeld waar hij niet van verzakking spreekt, maar op p. 225 vertelt „op welke wonderbaarlijke wijze de klok, trots de verwringing, stand heeft weten te houden" en op p. 224 van „een zevental, waarvan de klok, hoewel ontzet nog nagenoeg gesloten was". Al klinkt het oneerbiedig, ik kan voor hen, die de foto's niet zagen, den indruk slechts weergeven met dien van een taartje op den rand van een bord. En voor dergelijke scherpe randen onder de klokken weet ik maar één verklaring: plaatselijk sterker, dieper, fundeering.

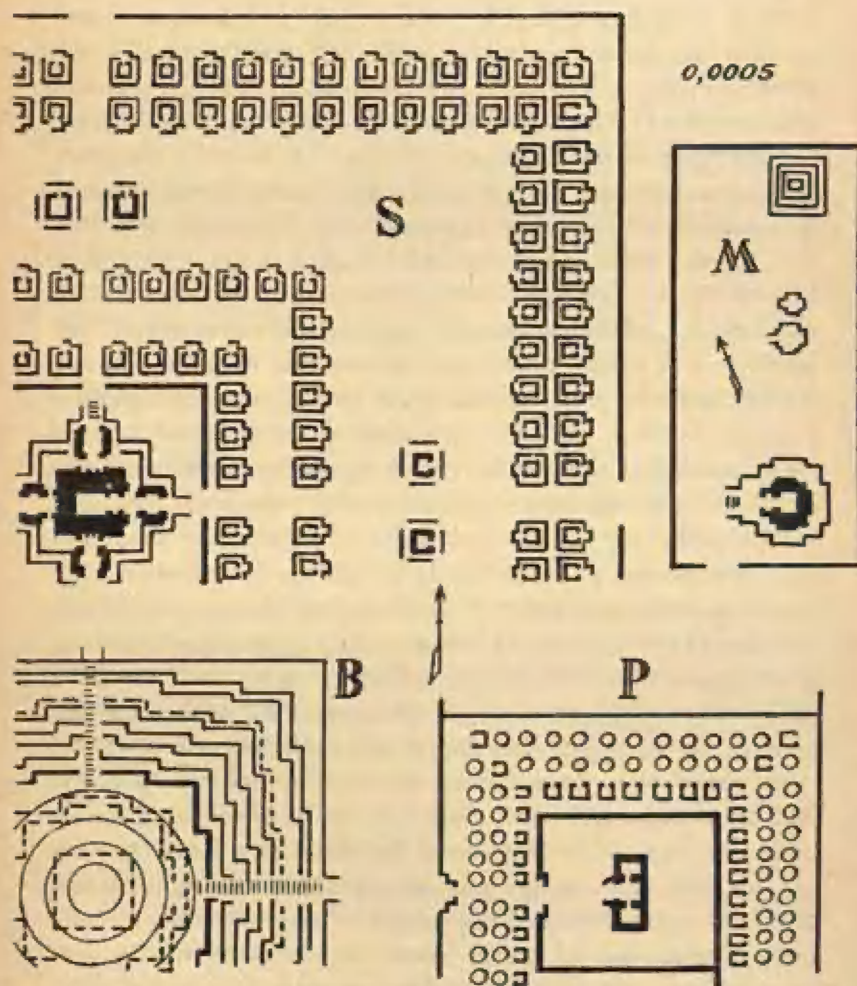
Hoewel nu de plaats van opname dezer foto's noode gemist wordt, heb ik de richtingen der afschuiving in een plattegrond vereenigd en de veronderstelde randen van onderliggende fundeeringen vereenigd. Aldus ontstond bijgaand schema, dat een oorspronkelijk plan voor het centrum geeft, passend bij den randmuur. . . . en bij elders behouden plannen.



Nu uit deze schets blijkt, dat ik niet accoord ga met de uitwerking zijner reconstructie, mag ik wel bekennen dat het Hoenig was, die met zijn verklaring voor den vorm van den onderbouw mij op dit spoor bracht. Als zijn hypothese wordt teruggebracht tot de kern ervan: *een oorspronkelijk rechthoekigen aanleg van het centrum*, acht ik die dan ook juist en onmisbaar. Deze kern wordt alleen op p. 423 aldus ter zijde geschoven: „Aangezien zij uitgaat van de ontkenning „van het oorspronkelijke stupa-karakter in het Javaansche „heiligdom, was zij gedoemd op een dwaling uit te loopen". Maar waartoe komt Van Erp zelf „bij den Barabudur, welks onderbouw zoozeer den tjandi-trant verraadt" (433)? Tot de eindconclusie: „Wij moeten den oorspronkelijken Bara- „budur zien als . . . een stupa rustend op een vijfvoudigen „kwadratischen onderbouw". Het verschil van opvatting is dus al beperkt tot de verklaring van dien onderbouw en verderop zal wel blijken hoezeer Van Erp's hypothese het inzicht daarin belemmert.

Zoolang nu van het plateau niet meer gegevens bekend zijn, zal het oorspronkelijke plan daarvoor niet nader gedetailleerd kunnen worden, tenzij als stijl-reconstructie. Wel kan de

omvang bepaald worden. Dit is feitelijk al gedaan door er op te wijzen dat de randmuur in zijn fundeering het karakter van voetmuur heeft en dus als buitenste bedoeld was. Ook werd er op gewezen dat de zuivere orientatie het noodig maakte dat de uitloopers van den heuvel aan het gezicht onttrokken bleven, wat bij deze afmetingen nog mogelijk was. Ten slotte merk ik nog op dat die afmeting vrijwel



S: Sewu, M: Mendut, B: Barabudur, P: Plaosan.

gelijk is aan de breedte van het tempelterrein van Mendut, van een vak van Plaosan en van het centrum van Sewu, kortom een norm mag heeten.

Aldus zouden de lagere terrassen, de „gaanderijen", een uitbreiding van het oorspronkelijke ontwerp vormen en er is alle reden aan te nemen dat daartoe zeer spoedig besloten werd. Niet alleen schijnt er binnen den eersten voetmuur nog niet veel gebouwd te zijn omdat er slechts weinig bewerkte steenen (foto 181?) over zijn, maar ook is een voorziening tegen verzakking wellicht spoedig noodig geweest omdat die voetmuur op de hoeken zoo slecht aan den ronden heuvel aansloot. Daar toch kan hij slechts weinig ingegraven geweest zijn en ontstond er kans op onderspoeling toen de begroeiing door het werkvolk vernield was. Alvorens met het centrum door te gaan, was het dan noodig den gewijden grond veilig te stellen. Het eenige middel daartoe was een verdere bekleeding van den heuvel, waarbij de onderste grens was bepaald door de hoogte der uitloopers. Tevens moest nu voorkomen worden dat de hoeken weer te veel buitenaan kwamen: de ingraving moest grooter worden, dat wil dus zeggen: steiler. Deze knik in de binnenzijde der fundeering is op de doorsnede duidelijk zichtbaar. (blz. 685 letter k) Ook voor de buitenzijde beschrijft Van Erp die op p. 436 maar zegt vervolgens „het hier ge- „geven schema slechts te berde te hebben gebracht om den „term „terrassen-pyramide"" voor den onderbouw, eenigszins „aannemelijk te maken. Overigens kan dit schema o.i. geen „rol gespeeld hebben bij de vaststelling der plannen van den „Barabudur. Immers noch de knikpyramide, noch de kegel, „passen in het Indische kader van den stupa-bouw". Hij verklaart den knik op twee wijzen: symbolisch op p. 34: „Al deze tegenstellingen tusschen onder- en bovenbouw „worden ten slotte nog versterkt door den knik die het „monument vertoont ter plaatse van den overgang tusschen „onder- en bovenbouw. We wezen er reeds op, dat de eerste „een algemeene klimming heeft van 40°, de tweede een „van 17½°". Maar weer geheel tegenstrijdig op p. 224: „Het is zeer wel mogelijk, dat de bouwmeesters na de

„catastrofe beducht zijn geworden voor den druk van hoog-
„opgaande, massale muurwerken in den bovenbouw. . . . .
„Wellicht is op deze wijze de fameuse „„knik"" in het bouw-
„werk ontstaan". Hier ontpopt Van Erp zich als aanhanger van de tweede hypothese van Hoenig, de oorspronkelijk ongebroken klimming! Ondanks dezen onverwachten steun houd ik echter vol dat de onderkant der fundeering het tegendeel bewijst, namelijk dat het verschil in klimming bij het ontwerp van elk der deelen behoort, anders gezegd: dat de mantel om den heuvel *eerst een* (te) *flauwe helling* had en *de steilere volgde* toen er een strook aan gezet werd.

Hierdoor wordt het ook aannemelijk dat de oorspronkelijke verschillen in de lengtematen gecorrigeerd werden; het verband met de bebouwing van het centrum zou immers van beneden af vrijwel onzichtbaar worden terwijl men er daar slechts last bij de versiering mee kreeg. Gaat men nu den omvang van deze uitbreiding na, dan is het duidelijk dat de bescherming tegen afspoeling niet in één drogen moesson was uit te voeren over de heele diepte. Dit versterkt dan mijn tweede conclusie uit de maatverschillen: het werk werd in het midden onderbroken.

Het is hier de plaats er op te wijzen dat uit een technisch oogpunt de bouw van onder op onmogelijk is. Wat moest er van den voetmuur overblijven als de ingesloten hectare klei aan een Westmoesson was blootgesteld? Zelfs als de begroeiing zoo lang mogelijk intact gelaten werd, moesten er van de bovenliggende ingraving ware lahars afvloeien. Hoe moeten we ons verder het instampen van grint en steenslag voorstellen als dit op het randje van een terras moest gebeuren? Eén bouwwijze zou nog mogelijk geweest zijn: dat eerst een dunne laag steenen over het heele oppervlak werd aangebracht om schade door regen te verminderen. Maar dan zou de binnenzijde der steenmassa een veel regelmatiger verloop vertoonen: terwijl men ook voorzien moest hebben dat het uitzetten van den opbouw op deze steenglooiing zeer lastig zou zijn.

Toch heeft Van Erp den bouw, hoewel niet uitdrukkelijk, zoo voorgesteld, alsof elke muur op een lagere werd opge-

trokken. Deze praemisse is kennelijk ontstaan onder den funesten invloed der beschrijving volgens den reisgids. Het eerst vinden we dit op p. 24, waar de groote aesthetische fout der gevels aan een soort onachtzaamheid der bouwers wordt geweten: „Het vierkante grondplan van den onder- „bouw heeft op elke zijde twee uitsprongen. Doordat deze „ontworpen zijn in lijnenstelsels, die evenwijdig loopen met „de diagonalen is er in den zesden terrasmuur voor de „middelste uitsprong geen plaats meer; daar vindt men er „derhalve slechts één". Dan wordt die opvolging voorgehouden aan „ieder.. die den geprofileerden voet van de balustraden „der tweede en derde gaanderij vergelijkt met den vlakken „voet van die in de vierde gaanderij en op het plateau, waar „de bouwmeester ten deze over stag is gegaan . . . ." (165). Zelfs weerspreekt hij op die wijze zijn eigen theorie over het later toevoegen der onderste torana's op p. 180 „het „samenstel van nistempeltjes en inspringende kazementen „komt geheel overeen met dat der onderliggende balustra- „de . . . . de verdeeling over de velden . . . . is . . . . . „een herhaling van het schema in de balustrade der eerste „gaanderij . ."

De, door mijzelf geëischte, verklaring der bijzonderheden van dit uitbreidingsplan moet ik intusschen nog wat uitstellen, omdat daarbij de teekening noodig is, die tegelijk voor latere details zal dienen: blz. 685. Wel moet een hoofdpunt van het ontwerp bekeken worden: de trappenaanleg. Van Erp spreekt op p. 107/108 van „het feit, dat de bouwmeesters ter plaatse „van de vier trappen, de profileering van den oorspronke- „lijken voet, tot en met de beide banden boven het halfrond „ongebroken lieten doorloopen. In een later stadium van „den bouw werd het traplichaam daartegen aangebouwd . . . „Hadde men hier dadelijk al iets van een trappenaanleg „gemaakt, dan zou die aan voortdurende beschadiging hebben „blootgestaan . . . Eerst toen het heiligdom architectonisch „geheel volbouwd was, toen alle bouwdeelen met de ver- „eischte profileeringen en met de in grondvorm behakte „sierstukken gereed waren . . . was het oogenblik gekomen „om den trappenaanleg te verwezenlijken". Voor alle vier

zijden lijkt mij dit ongelooflijk en onderzoek aan de Oostzijde wordt ook niet vermeld. Een enkele trap aan die zijde is zeer aannemelijk omdat die dan de eenige toegang vormde en de voetmuur als afsluiting kon dienen omdat een aparte afsluitmuur ongewenscht was voor het aanzicht. De voorzorg tegen beschadiging is geen verklaring, want die was even goed noodig bij de hoogere trappen, die niet achterna ingehakt schijnen te zijn. Wel lijkt het of hier en daar nieuwe dektreden zijn aangebracht, maar op het Oosten zouden die ook met de aanwezigheid van een trap van voor de uitbreiding kunnen samenhangen inplaats van met beschadiging of slijtage tijdens den bouw.

Neemt men aan dat de vier trappen in het ontwerp waren opgenomen maar de profielen toch eerst geheel werden afgewerkt, dan is er toch niet veel meer te beweren tegen hen, die ook de ommanteling in het ontwerp opgenomen willen zien, ja, dan is er meer voor te zeggen om alsnog onder de trappen naar afgewerkte reliefs te gaan zoeken!

Nog één preciseering van het uitgebreide plan moet in hoofdlijnen aangegeven worden: de buitenzijde. Was het uiterlijk bedoeld zooals wij het nu zien? Neen zegt Van Erp, de ommanteling had er invloed op, „de balustrade der eerste „gaanderij . . . kwam in bouwkundig opzicht op een lijn te „staan met de balustraden der drie hooger gelegen gaan„derijen . . . Zoo werd een reeks . . Buddha-torana's geplaatst „in den trant der hooger gelegen gaanderijen doch aanvan„kelijk met dit onderscheid dat de lagere tusschenkazementen „achterwege bleven" (27/28). Dit, ietwat verrassende, onderscheid wordt op p. 90/91 aldus beschreven: „de Buddha-tronen „en de tusschenkazementen vormen telkens op zichzelf staande „bouwdeelen, die koud tegen elkaar gestapeld zijn, zonder „onderling verband . . . In die der hooger gelegen gaanderijen . . . „zijn allerwege de Buddhatronen en de tusschenkazementen in „doorloopend verband opgetrokken . . . Volgens een oudere „conceptie moeten dus de Buddha-tronen aanvankelijk op „zich zelf gestaan hebben . . . want hier en daar vindt men „op den teerling der zijkanten nog de overblijfselen van „een versiering". Maar als de „oudere conceptie" bij den on-

dersten krans hoort, dan volgt het werk „in doorloopend verband" op het verbeterde project, niet de wijfelingen op een reeds gevonden oplossing! De torana's zijn dus *eerst beneden toegevoegd, daarna boven,* maar in het oorspronkelijke plan waren er *geen gesloten galerijen maar terrassen.*

Elk dezer stellingen lost nu een moeilijkheid op. De eerste ligt in de bekroning der onderste tempeltjes met juweelen terwijl de (latere) kazementen klokken dragen evenals het geheel der hoogere kransen. De verklaring hiervoor op p. 112 luidt: „In de vier hoogere balustraden vinden wij „telkens drie stupa's, in de onderste daarentegen drie ju- „weelen . . . . stupa's vereischten in de diepte een grootere „plaats dan hier beschikbaar was; vandaar dat men over „stag ging en het „vlammende juweel" toepaste . . . . . Op de „tusschenkazementen, waar wel voldoende diepte beschikbaar „was, vindt men dan ook, evenals in de hooger gelegen ba- „lustraden, steeds een stupa". Het over stag gaan had echter elders moeten gebeuren volgens p. 92. „Er was . . . . . slechts „een diepte beschikbaar van 122 c.M. terwijl in de tweede, „derde en vierde gaanderij en op het plateau voor geheel over- „eenkomstige bouwdeelen een diepte was van resp. 134, 140, „162 en 166 c.M". Het grootste verschil ligt dus tusschen 3e en 4e gaanderij, maar het ergste is dat p. 314 onthult dat „bij de „tusschenkazementen . . der balustrade van de eerste galerij . . „de teerling een dikte van slechts 60 c.M." heeft. De klokken zijn dus niet toegepast bij grooter breedte maar in later tijd.

De tweede moeilijkheid betreft de plinten, waarop de balustraden der 2e en 3e „gaanderij" zijn opgebouwd, waarvan p. 165 zegt: „Het is opmerkelijk dat de bouwmeester die „profileering gelijk heeft gemaakt met die aan de buitenzijde. „Dit is te merkwaardiger . . . wijl de binnen- en buitenzijde „niet gelijktijdig in het zicht komen". Voor een opbouw op een terras is dit integendeel niet meer dan correct. Dat deze geprofileerde plinten later werden opgevuld om bij die der tegenoverliggende muren te passen is eerder een onverwachte concessie aan de aesthetiek.

Veel „merkwaardiger" acht ik intusschen de, zoogenaamd tot het oorspronkelijke plan behoorende, balustrade van den

voetmuur. Van Erp bedekt deze architectonische ketterij met den mantel der liefde, maar ik wil trachten den bouwmeesters absolutie te verschaffen voor het ontwerpen van een balustrade, die aan de binnenzijde 50 cm. minder hoogte heeft dan buiten. Ik neem aan dat de vloer lager ontworpen werd, maar dat dit onuitvoerbaar bleek. Dit verklaart dan ook dat de hoofdmuur vlak afgewerkt werd tot op den vloer: het plint zou daaronder komen, ligt er misschien nog wel onder. We zullen een bekend geluid vernemen waar p. 139 zegt dat de „uit drie steenlagen opgebouwde drievoudige plint . . . niet „in verband met het muurwerk werd opgetrokken, doch in „een later stadium van den bouw er tegenaan is gestapeld. „We hebben hier niet te doen met een wijziging in het aan-„vankelijke bouwplan, want een geprofileerde muur zonder „plint is in de Hindu-Javaansche kunst ondenkbaar. De bouw-„meesters schijnen bevreesd te zijn geweest dat deze laag „gelegen lijstwerken . . bij het transport van het materiaal te „zeer beschadigd zouden worden . . . ." Hetzelfde dus als bij de trappen, maar op p. 175 zegt Van Erp hier zelf: „In de „tweede gaanderij zijn de bouwmeesters in dit opzicht over „stag gegaan en hebben zij de plint van den aanvang af in „verband met het muurwerk opgetrokken". De vrees was dan wel gauw geweken! Of hebben we hier nu de verklaring voor dat vlak afwerken, dat ook bij de omlijsting der poorten plaats vond en de latere aanhechting van de niet te beschadigen gedeelten zoo moest belemmeren? Natuurlijk, vol gemoedsbezwaren wegens het verkrachten der constructieve bedoeling van dien weggelaten voet, hebben de architecten empirisch willen vaststellen of er krasjes op gekomen zouden zijn en daarom den muur met zorg gevlakt. Het expertise-verslag zal ongetwijfeld nog wel op een koperen plaat opgedolven worden!

Intusschen is het mank gaan der balustrade nog maar een peccadille vergeleken met het feit dat de buitenzijde eigenlijk het „lijf" van den voetmuur is. Het verschil in maat buiten en binnen was alleen voor deskundigen merkbaar, maar achter het lijf van den voetmuur moest ook de leek het terras verwachten, dat de geweldige voet schraagde en het ontbreken hiervan moest een gevoel van onzekerheid doen

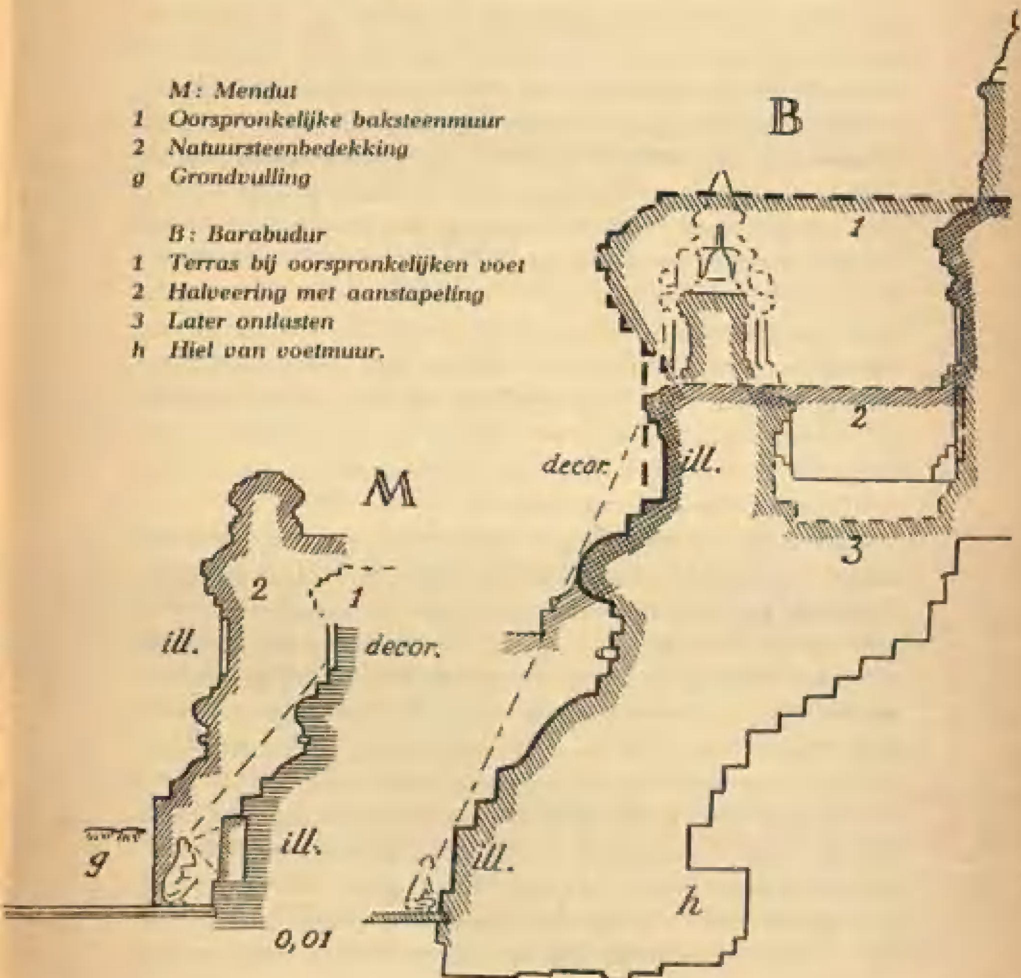
opkomen omtrent de bedoeling der architectonische vormen. Zelfs de huidige leek, niet opgegroeid in deze vormenspraak, vraagt zich af of er nu achter die volgende muren ook iets bereikbaars ligt. De monografie zwijgt ook hierover, al stond in den Feestbundel (I p. 122) „Naast overeenkomst is er ook „een opvallend verschil tusschen den voet van Barabudur „en Mendut. Bij den eerste verheffen zich teerling en „kroonlijst boven het peil van den onderbouw en doen zij „dienst als balustrade . . . Bij den tweede ligt de bovenkant der „kroonlijst op gelijke hoogte met den onderbouw en heeft „de bouwmeester een afzonderlijke balustrade aangebracht".

Den noot, die hierbij gegeven wordt, laat ik nog even rusten, maar waarom wordt ons toch nergens verteld dat ook bij de overige terrassen van Barabudur de kroonlijst steeds tot den volgenden vloer reikt? De conclusie, dat dit ook onderaan zoo bedoeld was, leek zeker te stout.

Ze is echter onmisbaar om de hoogte van den horizontalen band tusschen de reliefs op den volgenden terrasmuur te verklaren. Aesthetisch is het zeker mis dat de hooge paneelen boven de lage zijn aangebracht, symbolisch is het ook vreemd dat men den minder vereerden text beter kon lezen. Maar als men zich een vloer denkt ter hoogte van de kroonlijst, dan blijkt dat het bijbehoorende plint juist op de hoogte van den versierden band zou gestaan hebben. En de horizontale voeg, op foto 163 duidelijk dwars door het ornament zichtbaar, geeft precies aan waar de muur er op terugsprong.

En nu de noot: „De verschillen van ondergeschikten aard, „o.a. in de samenstelling van de kroonlijst, blijven hier buiten „beschouwing". Maar het *primaire* verschil moet beschouwd worden, want, als er iets in de regelen der bouwkunst was voorgeschreven, was dat de verhouding der deelen. De samenstelling kan individueel gewijzigd zijn, zooals ze gewijzigd werd naar gelang der afmeting en den aard van het materiaal, maar voor de verhoudingen kent elke kunstperiode maar een geringe speling. Nu kan p. 117 wel uitroepen: „Men denke de ommanteling „eens even weg . . . en trachte zich voor te stellen welk een „machtigen indruk de monumentaal geprofileerde sokkel maakte . . ." maar de feiten zijn anders. Wie voor de reliefs onder aan

den voet hurkte zag haast niets meer boven den cordonband. Die is namelijk even hoog als de paneelen van het lijf en leek dus zelfs grooter. Het kroonlijstje heeft 1/10 der hoogte van den voet! Laat ons dankbaar zijn dat er niet besloten is tot ontmanteling van deze wanstaltige combinatie, al ontwierp een lid der commissie van 1900 ook de daartoe noodige versterkingen. Maar laat ons tevens het ontwerp van dezen smet zuiveren en den voetmuur herstellen in de verhoudingen van dien van Mendut.



Op de teekening zijn verder de wijzigingen van den voet verzameld, die hiervoren geleidelijk uit de abnormaliteiten van den eindvorm zijn afgeleid maar hier in historische volgorde genummerd. Aldus komt nu de eerste verbouwing aan de orde, maar vooraf moet nog het oorspronkelijk ontwerp voor de strook tusschen het groote terras met den voetmuur en het plateau afgeleid worden. Het opvallende resultaat der reconstructie van den voetmuur, dat bovenkant kroonlijst samenvalt met navolgend terras, doet vermoeden dat ook de beide bovenste oorspronkelijk één terras vormden. Uit de correctie der lengteverschillen werd al afgeleid dat ze tezamen werden uitgevoerd en dit bleek ook uit technisch oogpunt aannemelijk. Aesthetisch vereischt het groote terras aan den voet een dergelijk ontwerp en uit religieus oogpunt schreef Vitruvius al voor: „gradus semper sint impares" (III, 4, 4). Dit bovenste of eerste terras der uitbreiding zou dan een kleiner hoogte gehad hebben dan het buitenste en de verbouwing zou nu daarin bestaan hebben dat van het eerste de helft werd uitgebroken en van het tweede eenzelfde hoogte, waardoor men drie gelijke sprongen boven den voetmuur verkreeg. De randmuur van het oude centrum moest nu ook tot deze uniforme hoogte verlaagd worden en dit verklaart dan den dunnen vloer op het plateau. Helaas werd hierbij het verloopen der uitsprongen in één punt onder den bovenrand zichtbaar, wat het 1e plan nog niet ontsierde.

Maar laten wij de gevolgen nog rusten om eerst te zoeken naar de oorzaak der verbouwing. Als aanleiding komen de zichtbaar geworden constructiefouten in aanmerking, dus verzakking en uitzetting. Zooals reeds vermeld, bereiken de verzakkingen geen groote maten en zouden ook alleen bezwaar geven voor de afwatering, die echter toen vrijwel zeker nog voldoende was. De verlenging der muren zou op den duur het overhellen geven, maar bracht reeds aanstonds gapende voegen mee. Dien toestand vinden wij terug aan den voet omdat daar, na de ommanteling, weinig verandering meer kon optreden. Volgens p. 126 „moet nog „gewezen worden op de doorloopende gapende voegen . . . „het blijft . . . mogelijk dat ook deze zettingsverschijnselen

„zich reeds tijdens den bouw hebben voorgedaan en mede „aanleiding zijn geweest tot verzwaring van den voet. Het „zijn de tafereelen 17, 18, 25, 50, 52, 58, 60, 61, 62, 101, 102 en „141. Doorgaans bedraagt de gaping ongeveer ½ c.M. De „gezamenlijke gapingen in eenzelfde laag meten hoogstens „1½ c.M. per relief". Geheel overeenkomstig het door mij afgeleide schema der verlengingen liggen er 10 van de 12 op hoekvakken en geen op de middenvakken. Uit het feit dat er maar één voorkomt in het quadrant waar de tafereelen grootendeels onaf zijn, zou men moeten concludeeren dat dit deel ook het laatst volbouwd werd, maar tevens dat de voorzieningen snel werden uitgevoerd en succes hadden, zoodat we inderdaad den oorspronkelijken toestand op de foto's van Cephas te zien krijgen. Van de 10 onafgewerkte paneelen op de andere quadranten liggen er 4 naast die met zichtbaar gapende voegen en ik mag dus wel zeggen dat de beeldhouwers de uitzetting voor hun oogen zagen geschieden. Dat die de reden werd voor stopzetten van het beeldhouwwerk ligt voor de hand; een gaping vóór de versiering kon met mortel bijgewerkt worden, beweging er na beteekende vernieling van het kunstwerk voorgoed. Volgens p. 103 „heeft men op een goeden dag een deel der met verf „aangebrachte inscripties, die onleesbaar dreigden te worden, „door inbeiteling gefixeerd. Op deze wijze zoude ook het „„slordige"" karakter der inschriften, wellicht verklaard kunnen worden." Ik houd het er op dat het te kwader ure, in haast, geschiedde, toen een voorloopige aanstapeling zou worden aangebracht. Er was immers toen evenveel reden als nu om te twisten over het nut dier aanstapeling.

Voor de halveering der terrassen was echter alles te zeggen. De eenvoudigste theorie omtrent de oorzaak der bewegingen was wel deze, dat de mantel van den heuvel afzakte door te groot gewicht. Wellicht waren er ook die, evenals ik nu, de uitzetting van de klei door krimpen en zwellen als oorzaak aanwezen. Zij konden wel voorspellen dat de beweging zou ophouden zoodra de mantel waterdicht was, maar voor hen moest de waterafvoer tijdens den bouw de groote zorg zijn en dus het halveeren der breedte van de vloeren een

redmiddel om voldoende afhelling te behouden. Maar van het allergrootst belang was dat de verbouwing kon worden voorgesteld als een verrijking: verdubbeling van het aantal terrassen en beperkte hoogte der muren, zoodat die voor illustratieve reliefs konden dienen.

Ik mag intusschen niet vergeten dat dit berust op een hypothese omtrent het eerste plan en moet dus nagaan of de theorie van IJzerman en Van Erp, dat de ommanteling bij den huidigen bovenbouw werd aangebracht, afdoende is. „De zwakke plek springt dadelijk in het oog: zij bevindt zich bij den aanzet van den hoofdmuur der eerste gaanderij ... ", (124) maar aan die zwakke plek zou niets gedaan zijn! Als die dus wel bestond toen tot ommanteling besloten werd, houdt de aanstapeling geen verband met zwakte. Toch was ze het redmiddel zegt p. 126: „Wij mogen veilig aannemen „dat daarmede de zettingen in de hooger gelegen muurwerken „niet tot stilstand werden gebracht . . Bedoelde zakkingen „werden voor een deel beteugeld door de ... bepleistering ... „deze eenigszins waterdichte huid had ten gevolge dat ... de „grondslag niet doorweekt werd. Toen de stupa .... aan zijn „lot en aan de natuur werd overgelaten .... ging de pleister- „laag al ras ten verderve .... Het verval ging nu crescendo „totdat er iets van een evenwichtstoestand intrad ... Dat deze „evenwichtstoestand kon intreden, is te danken aan de om- „manteling van den voetmuur ...". Helaas blijkt uit de Oudheidkundige Verslagen dat die evenwichtstoestand momenteel niet bestaat en wij moeten er dus de reden voor aannemen die p. 445 geeft: „Men houde hierbij voor oogen dat de „gaanderijen in 1814 nagenoeg geheel gevuld waren met aarde „en afgestorte steenen". De theorie der versterking wordt nog op p. 103/104 verdedigd: „bij uitzondering ... vond men het „gemakkelijker het relief gedeeltelijk weg te kappen ... Uit dit „feit . . blijkt dat de bouwmeesters er prijs op hebben gesteld „een zoo innig mogelijke aansluiting te verkrijgen tusschen den „ouden voet en de ommanteling". Hier kan alleen van enkele bouwers sprake zijn, want het gaat om 11 van de 160 reliefs, waarvan 7 in twee aaneensluitende vakken. Sommigen hadden kennelijk geen vertrouwen in de afdoende bescherming door

de pleisterlaag, maar zij, die de inscripties beitelden, moeten toch gedacht hebben aan een hervatting van het werk.

Er is nog een constructieve verklaring voor de ommanteling, die ik niet voorbij mag gaan al is ze slechts bij IJzerman (T. B. G. '86 p. 262) vaag aangegeven: „Een massa van 11600 „kubieke meters steenen werd als een machtige band daar-„omheen gestapeld en belette het uitwijken". Dit is dan zoo te begrijpen, dat het uitwijken belet werd door den vloer, zoolang die niet plooide, wat dan weer door de steenmassa belet werd. Want de aanstapeling van ruw behakte steenen had nog wel wat samengedrukt kunnen worden, maar het plaveisel is ontdekt omdat het zonder ruimte in de voegen was gelegd. Het is echter maar twee lagen dik en had dus door den zijdelingschen druk der uitzetting kunnen opbollen. Nu zou echter een belasting met grond even goed daartegen geholpen hebben en steenen hadden alleen nut als daarin voorzieningen tegen uitzetting waren aangebracht, die hier echter ontbreken.

Die voorzieningen worden op p. 312/313 beschreven: „Wij „zien. . dat er maatregelen genomen zijn om verschuivingen „in horizontale richting zooveel mogelijk te keeren . . Aan de „bovenzijde van den steen ontwaren wij een dam van 12 à „15 c.m. breedte evenwijdig aan het voorvlak, daarachter een „inkassing van 8 à 10 m.M. diepte. Aan de bovenzijde een „borst, overeenkomend met die inkassing . . . Ook bij de „steenen van eenzelfde laag zijn voorzieningen getroffen om „onderlinge verschuiving tegen te gaan . . . door het aan-„brengen van steenen pennen in het bovenvlak, ter plaatse „van de stootvoeg. . . Dergelijke steenverbindingen treffen „wij ook bij andere tjandis op Midden-Java herhaaldelijk „aan, doch bij den Barabudur doet zich het bijzondere geval „voor, dat zij doorgaans de gedaante hebben van een „dubbelen zwaluwstaart. In den regel is de pen zoodanig „geplaatst, dat de lengteas loodrecht staat op het vlak van de „stootvoeg. Doch ook de . . plaatsing . . met de lengteas in „het vlak van de stootvoeg komt voor. Deze steenen pennen „in de gedaante van den dubbelen zwaluwstaart, vooral „wanneer zij den eerstbedoelden stand hebben, trekken

„onze bizondere aandacht, omdat wij hierin een naief voort-„leven zien van de houtconstructie in de steentechniek. Deze „toepassing is niet alleen naief, doch ook averechts. Een „eenvoudige . . steenen pen . . is in zooverre bevorderlijk „voor de hechtheid, dat zij weerstand biedt tegen onderlinge „verschuiving in een richting, loodrecht op de lengteas van het „muurwerk, welke bij eventueele aardbevingen het meest te „duchten valt. De dubbele zwaluwstaart-gedaante . . is bere-„kend op trek, op tegengestelde verschuiving der beide steen-„stukken in een richting evenwijdig aan de lengteas van het „muurwerk, een verschuiving dus, die niet denkbaar is . ." Het is jammer dat Van Erp niet aan de gapende voegen gedacht heeft alvorens den bouwers averechtsche constructies te verwijten. Maar waartoe die aardbevingen hier en op p. 314 „de sluitsteen „van het gewelf is aan de onderzijde voorzien van een flinke „borst, die de steenen van de bovenste laag uiteenhoudt. Dit . . „is natuurlijk van groot nut in geval van aardbevingen . ."? Dit komt omdat de bouwmeesters naief mochten zijn, wanstaltige muren mochten ontwerpen, versterkingen van duizenden kubieke meters op de verkeerde plaats mochten aanbrengen, een aansluiting aan een cirkel maken met een onbenullige uitsprong, ja, wat al niet, als ze maar orthodox Voor-Indisch waren. „Gewelven met radiale voegen worden angstvallig ver-„meden. Een karakteristieke Hindusche spreekwijze zegt „„zij „slapen nooit"". De gewelven worden evenals al het muur-„werk opgetrokken in horizontale lagen, die geleidelijk slechts „zoover uitspringen, dat in elk willekeurig bouwdeel het „stabiele evenwicht bewaard blijft. Allerwege heerscht slechts „verticale druk". (305). Maar zij waren niet orthodox, zij wisten wel beter dan de priesters, die met de uiterlijke voegen tevreden waren, zij smokkelden zoo goed mogelijk met dat dogma, dat de Indische bouwkunst verstikt heeft tot de bevrijding door den Islam.

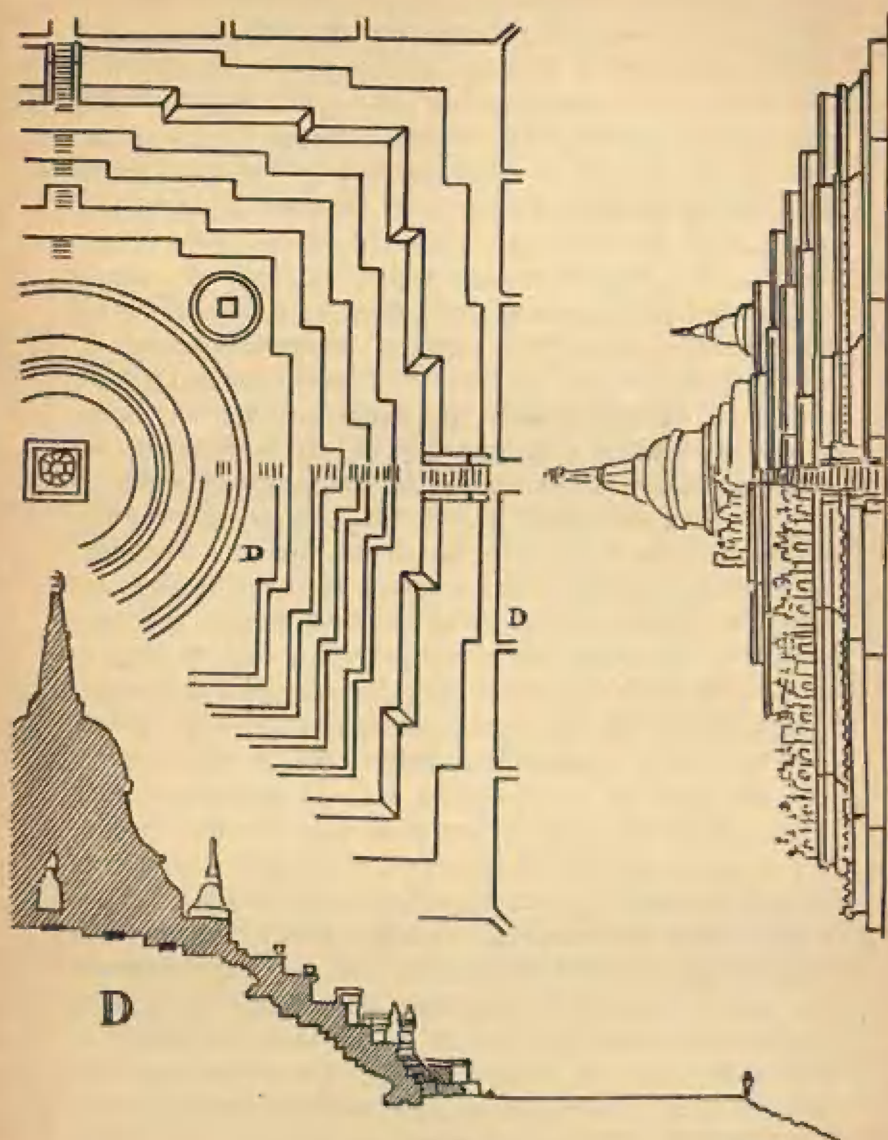
Daarom neem ik ook aan dat ze de ommanteling niet op grond van vage *constructieve* verwachtingen aanbrachten. Ook in de bespreking van Dr. Bosch wordt trouwens al aangegeven dat daarmee de vorm der aanstapeling allerminst verklaard is. Hij oppert een aanstapeling tot de hoogte der

gaanderij, wat niet alleen beter zou passen bij een *religieusen* grondslag voor het werk, maar ook bij het voorbeeld van Mendut. Ik meen echter de hoogtemaat te moeten verklaren uit het halveeren van het lijf van den voetmuur, waarbij een overeenkomstige bedekking van den voet vereischt werd . . . om *aesthetische* redenen, om de verhoudingen te behouden. En van de terrassen kwam dan een hoeveelheid steen, die wel niet de heele breedte kon vullen, maar den omgang toch reeds gebracht zou hebben op 3 à 4 m, dus voorbij de strook, die voor de foto's van Cephas werd opgebroken. Het zou wel de moeite loonen eens te zien of de steenmassa geen verrassingen bevat, want het kan niet ontkend worden dat de buitenkant der ommanteling (met het rabat tot plint) al evenzeer van den stijl der gaanderijen afwijkt als de ronde bovenbouw.

Met dit alles heb ik intusschen zoolang stilgestaan bij het onderste terras en het cardinale vraagstuk der ommanteling, dat het tijd wordt naar het centrum terug te keeren. Zooals gezegd, werd ook hier aan den rand de vloer lager gebracht, maar het halveeren der terrassen was bezwaarlijk door de kleinere afmetingen. Daarenboven was de zekere luchthartigheid, waarmee de terrassenbouw om den heuvel was opgezet, gefnuikt en moest men ook wel vreezen dat de grond toch niet geheel veilig was, nu het middel tegen zettingen, de uitbreiding met de onderterrassen, gefaald had. In ieder geval zal er wel gewacht zijn tot de verbouwing van den onderbouw gereed was en er wat meer zekerheid bestond. In het verloop dier jaren nu is het waarschijnlijk dat de theologen, die de zuivere orientatie hadden doorgedreven, vervangen waren door een andere school, die de verbouwing aangreep of verdedigde om een radicaal verschillend project te doen aannemen. Daarin zou het centrum rond worden, wat ook de veiligheid aanmerkelijk vergrootte. „Bij afbraak „van den onregelmatig verzakten muur kwam er schoon werk „aan het licht . . We vonden rondom den geheelen terrasmuur „den aanzet van een oude profileering . . Toen de bouwmees„ters dit ojief tot het peil a hadden opgetrokken, zijn zij „blijkbaar van plan veranderd . . Alleen zij opgemerkt, dat de

„aanzet van het ojief wijst op een zeer krachtige, monumen- „tale profileering, die geheel valt buiten het kader van het ten „slotte verwerkelijk te plan . . ." (223/224) De voorstelling dat het plan al weer verworpen werd na uitvoering van enkele lagen, lijkt mij wat simpel. Ik vermoed dat het profiel werd afgebroken tot „het peil a" omdat daarboven de aansluiting met het nieuwe werk te lastig werd. Het ogief lijkt namelijk bedoeld met een zeer flauwe stijging, bij een normaal verloop komt men tot afmetingen, die nog grooter zijn dan bij den voetmuur. Men zou dus eer aan een reusachtig lotoskussen denken en daarmee aan de reconstructie van Parmentier (Feestb. B.G. II) waar voor den bovenbouw één groote stupa gedacht is. Men zou ook denken dat daarop p. 423 slaat: „dan heeft „hij . . . een fijnen neus gehad, toen hij . . . onbekend met de zoo „juist ter sprake gebrachte verbouwing . . . . . gevoeld heeft, „dat de architect bij het begin van den bovenbouw een aan- „vankelijk bouwplan heeft terzijde gelegd". Maar als het idee van Parmentier op p. 428 in teekening gebracht wordt, ziet men vlak boven het gevonden profiel een dergelijk; de hypothese wordt fel bestreden. Op p. 426 staat: „Met eenige ver- „bazing hooren we hier . . . de architectuur van Barabudur's „bovenbouw bestempelen met de termen „dor" en „armelijk" . . „dat de tegenstelling tusschen onder- en bovenbouw hem „„pijnlijk"" aandeed . ." en dat na p. 412, waar zonder protest Foucher geciteerd wordt: „le stupa de Boro-Budur . . . fait . . . „l'effect d'une patisserie aussi mal soufflée dans l'ensemble qu'ingénieusement tarabiscotée dans le détail". Ik laat dus de aesthetische appreciatie maar rusten en noem alleen het bouwkundige bezwaar van p. 430 „Wie zich . . rekenschap „geeft van het materiaalverbruik, zal met ons wellicht gaan „twijfelen aan de redelijkheid van een dergelijk bouwplan". Neem ik nu de, door Van Erp overdreven groot geteekende, stupa zonder kern van aarde, zooals Parmentier oppert, dan is het materiaalverbruik 17600 m³ dus slechts anderhalf maal dat, hetwelk Van Erp voor een technisch doel, de ommanteling, heel natuurlijk acht!

Voor het tweede *plan* van het centrum mag dus best een groote stupa aangenomen worden, rustende op het gevon-



Reconstructie volgens de hypothese van H. Parmentier met perspectief van het verst afgelegen punt op den heuvel.

den profiel en ter verdediging van de overlading van den onderbouw of eigenlijk van het behoud daarvan, toen een andere, van beneden zichtbare, bebouwing uit voorzichtigheid geschrapt werd. Voor de *uitvoering* meen ik maar een deel te mogen aannemen. De ongelijke steun der oude fundeering kan zich vrij snel hebben doen gelden, maar vooral dringt de vraag zich op: waar bleef de afbraak? Parmentier opperde al dat die steenen voor de ommanteling gebruikt zouden zijn. Van Erp laat zich hier niet over uit, spreekt op p. 103 bij de ommanteling alleen van „de bij duizen-„den in de onmiddellijke nabijheid opgetaste steenen". Ik heb er reeds op gewezen dat even goed, zooals bij Mendut, grond gebruikt had kunnen worden, maar ook dat er van de verbouwing der terrassen al het halve volumen beschikbaar kwam. Om echter de totale breedte te verklaren zou dus nog een dergelijk volumen van de groote stupa hebben moeten komen, dus een derde daarvan uitgevoerd geweest zijn. Juister zal het wel zijn de uitvoering op een zesde te schatten en de rest als in voorraad „opgetaste steenen". Toen was het moment daar om ook dit plan te laten varen en top en voet in den huidigen toestand te brengen.

Wegens het verband met de ommanteling ben ik vooruitgeloopen op de historische volgorde. Bij de afleiding der verbouwingen van het onderste terras is immers al aangeduid hoe de bekroning der kazementen met klokken den tijd daarvan bepaalt. Ik kan die nu gelijkstellen aan dien van de beslissing tot den bouw van de groote stupa. Dan valt de bouw der tempeltjes op het verlaagde onderste terras daarvóór. Het besluit daartoe kan nu ook beter verklaard worden doordat de aanstapeling weliswaar den nieuwen terrasmuur redelijke verhoudingen gegeven had, maar de vervorming van het halfrond tot ogief den voet nog wat zwaar had gelaten. Er was dus wel reden onderaan met deze proefneming te beginnen, misschien zelfs om de wijfeling omtrent het centrum niet te veel in het oog te doen vallen en allen nadruk op de beloofde verfraaiing te leggen.

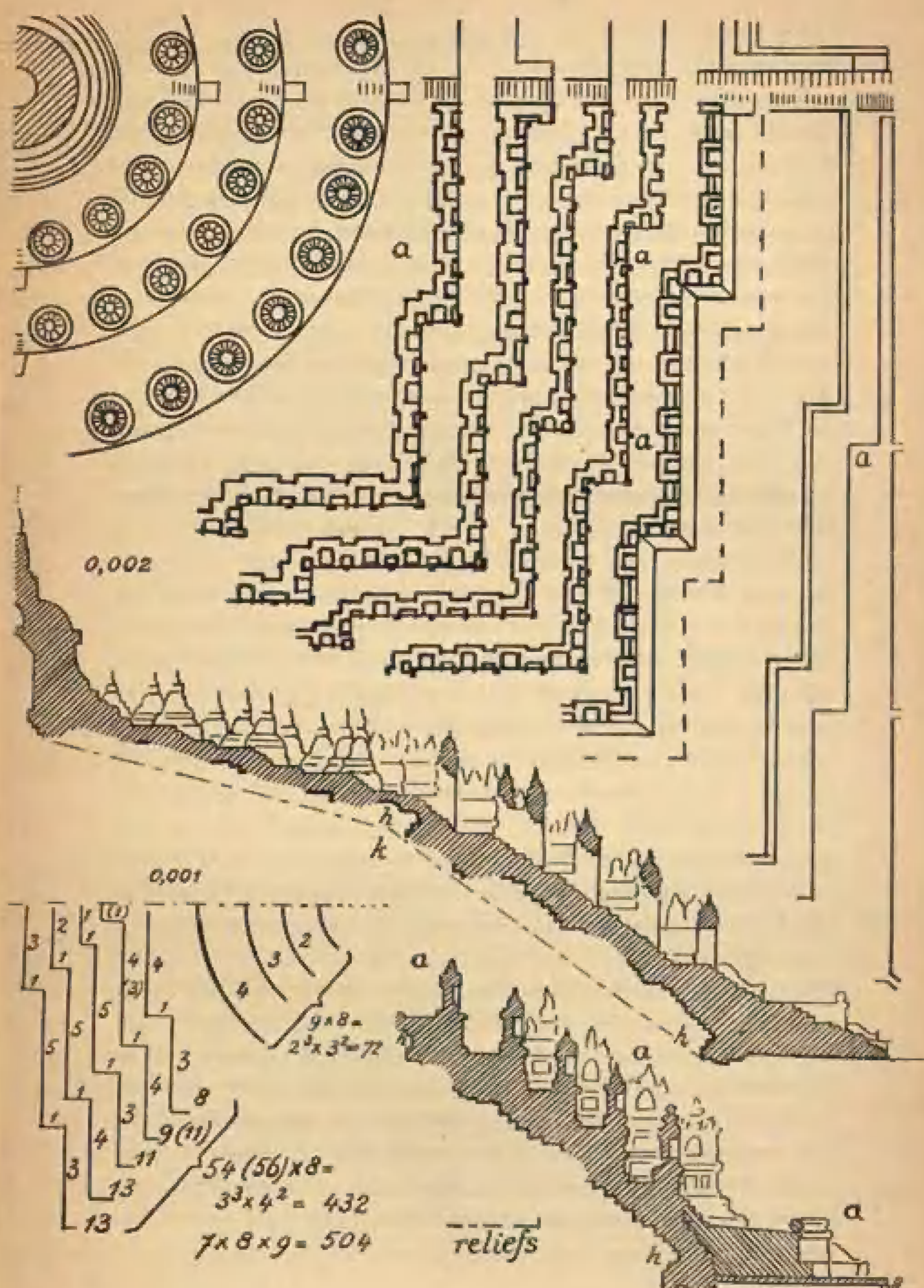
Wel werd het schema der opstelling voor alle terrassen tegelijk vastgesteld. Van Erp noemt op p. 180 „de verdeeling

over de velden een andere" als het gaat om de afwisselende opstelling op de even of oneven genummerde terrassen. Bij de beschrijving der onderste krans op p. 113/114 blijkt nog duidelijker dat het schema hem onbekend is. „Vanaf de ba- „lustrade der vierde gaanderij vinden we tweemaal een regel- „matige toename met vier eenheden ... Tot onze niet geringe „verbazing vinden wij er evenwel" onderaan „slechts 26, „evenveel dus als in de daarop volgende balustrade. ... Wij „moeten ... verband met de getallenleer laten varen, omdat „de ... bedoelde getallen in het aanvankelijke project geen „rol speelden ... De 26-malige verschijning van den Bud- „dha-troon vloeide o.i. dus voort uit de eenmaal bestaande „planindeeling der decoratieve tableaux". Maar als we die indeeling op p. 68 naslaan, vinden we: „Op elken halven „gevel is het bouwkundig motief, de Buddha-torana ... „dertien malen herhaald ... De ... planindeeling van deze „architectuur is nu onder de kroonlijst doorgevoerd in de „paneelverdeeling der fries". En p. 85/86 preciseert nog: „De drieledige indeeling van den Buddha-troon is volge- „houden in de fries". Het is dus wel noodig die opstelling nog te verklaren aan de hand van een achtste deel der plattegrond, maar dan moet vooropgaan wat uitgesteld werd over het matenschema der terrassen zelf.

In dat schema, waaruit de afwijkingen der lengten werden afgeleid, werden de maten gegeven voor het lijf der muren, omdat daarop de meting der Commissie gedaan werd. Ik ben echter overtuigd dat voor de bouwmeesters het plint maatgevend was; dit geeft alleen voor de middenvakken verschil en wel ongeveer 1 el. Het gebruik van de Siameesche el geeft nu maten, die aan mystieke voorkeur doen denken. Voor den randmuur van het plateau wordt het middenvak $64 = 8^2$ en het hoekvak $25 = 5^2$ lang, beiden vermeerderd met 12' omdat bij indeeling een extra pilaster noodig zou zijn. Voor den voetmuur moet de maat van het lijf met 4½ el vermeerderd worden wegens den anders gevormden voet, waardoor het middenvak ook 64' als grondmaat krijgt even- als bij den vroegeren voetmuur. Het tusschenvak moest dan de breedte der terrassen plus den sprong aan den voet tot

lengte krijgen of $4 \times 8 + 4\frac{1}{2}$ zijnde $36 = 6^2$ en weer 12′ voor den hoekpilaster. Evenals de 432 ($= 2^4 \times 3^3$) torana's en de 10^3 reliefs volgens Dr. Bosch, wijst dit op voorkeur voor machten van 2,3,4,5 en 6. De heilige 7 (en dus het heele tiental) komt later aan de beurt. Ik moet nog vermelden dat de uitsprongen 5′ (+12″) lengte hebben en kan dan meteen aanwijzen dat de bedolven reliefs, met die lengte, natuurlijk in een vijftal op de hoekvelden voorkomen en ten getale van 7 op de tusschenvakken, waartoe elk 3″ verlengd moest worden. En omdat ze op het middenvak met 3½″ verkort zouden zijn, kunnen er inderdaad 13 op voorkomen dus een onder de trap. Als p. 101 zegt: „De paneelverdeeling houdt geenerlei„ verband met de „verticale indeeling, van het hooger liggende gedeelte van den „muur . ." dan wordt verzwegen dat dezelfde indeeling zich boven de tweede gaanderij vertoont, juist daar, waar zich een terrasmuur van voor de verbouwing zou bevonden hebben!

Het schema der torana's ligt nu voor de hand: ook hier op de sprongen een motief van 5′, maar nu zelf in drieën verdeeld, zoodat het niet aaneensluitend herhaald kon worden. Oorspronkelijk was een tusschenruimte bedoeld, maar een approximatieve maat, die op alle lengten deelbaar was, ontbrak. Want nu waren de tusschenterrassen er helaas bij gekomen met middenvakken van 40′ en 8′. De keus viel op de 7! Er moesten er dan 3½ op de hoekvakken komen en dit heeft aanleiding gegeven tot de speelsche oplossing met afwisselend 3 en 4, waardoor ook de motieven op de sprongen afwisselend ietwat naar binnen en buiten verschoven, naargelang er een tempeltje of een tusschenvak aan het eind van het hoekvak voorkwam. In beginsel moesten dus telkens twee terrassen hetzelfde aantal dragen: de vermeerdering in het midden verviel door de afwisseling op de hoeken. Dat dit niet opgaat komt door het trapgat in de kleinste middenpartij: daar konden in de uitsprongen geen nissen gemaakt worden, er kwam een tusschenpaneel, dat nu ook op het tusschenvak werd omgezet en daar het constant bedoelde aantal van 5 tot 4 verminderde. Deze oplossing zal trouwens wel aan Goddelijke inspiratie zijn toegeschreven, want nu werd het totale aantal 432.



a-a-a-a „Normale" doorsnede
h „Hiel" inwendig holle voetmuren
k „Knik" in de klimming der bekleeding

Ik kan nu den draad der historie weer opvatten bij de wijziging van het plan voor den stupa. Moeten wij niet veronderstellen dat cella en schatkamertje al gesloten waren en dus de maat voor de nieuwe stupa bepaalden? Anders lijkt het mij weinig orthodox dat die schatkamer zich noch in noch onder de „harmika" bevindt. Daarna bleef er op het plateau een zeer breede rand en hier kan men inderdaad aan een Javaansche innovatie denken bij de toevoeging van het zevende demi-gros tempeltjes, want ook elders blijken die overdreven aantallen zeer in trek.

Ook hier vinden wij weer een aanduiding, dat van het midden uit begonnen werd, in de vergrooting der klokken van de binnenste krans. Het lijkt mij zelfs dat met het vergrooten van den omtrek de bouw à jour ontdekt werd. Bij dezen krans toch zijn er tusschen de steenen eigenlijk alleen maar gapende voegen, alsof men met de oude steenen de grootere klok als proef had opgezet. Daarna werden dan de volgende kransen met echte steenhouwers-bravoure nog fraaier uitgevoerd door de sleuven tot ruiten te kappen, zoodat de kruisvormige steenen ontstonden. Volgens Van Erp was dit eigenlijk ongepast, want de bouwers hadden moeten beseffen „dat de architectonisch rijk gelede en druk versierde onder- „bouw het eigenlijke processiepad omvat . . en dat de sober „gelede, totaal onversierde bovenbouw de stupa-terrassen „behelst, met den centraal gelegen hoofdstupa — het Heilige „der Heiligen waar de bedevaart in meditatie en offerhan- „delingen zijn einde vond". (23/24) want „de tegenstelling „in karakter tusschen den onder- en den bovenbouw is bewust „gewild" (438).

Dat *gewilde* heeft al velen gehinderd en alweer kom ik op voor de capaciteiten der oude bouwmeesters als ik het voor een pijnlijk *moeten* houd. Want, zooals reeds opgemerkt, ook de rand der ommanteling heeft dit „sober gelede" karakter zonder „meditatie en offerhandelingen". Daargelaten of de bouwmeesters zich voor een ongeduldig potentaat hebben moeten reppen, de technische eisch om nu eindelijk de beschermende pleisterlaag aan te brengen zal hen er wel toe gedwongen hebben.

Het is zelfs waarschijnlijk dat zich vlak boven de ommanteling al weer bedenkelijke verschuivingen vertoonden. Terecht was daar vroeger zonder zwaluwstaarten en zelfs zonder inkassingen gewerkt omdat het gewicht van de groote kroonlijst voldoende wrijving gaf om de steenen op hun plaats te houden. Toen dit gewicht weggenomen was kan de toestand reeds geleken hebben op de latere „dat zich o.a. . . . „nabij den N. W. hoek, ter hoogte van de fries . . belangrijke „horizontale verschuivingen voordeden" (312). En toen zou men, in navolging der vroegere redmiddelen, den vloer daar nog eens hebben verlaagd: het 3e plan der teekening van den voetmuur. Het beloop der fundeering was allang vergeten en het is zeer waarschijnlijk dat men hier of daar door de steenlaag heen stootte. Toen was er geen andere oplossing meer mogelijk dan de manke balustrade, want ook deze verbouwing zal wel goedgepraat zijn met „de behoefte „aan meer muuroppervlak voor het uitbeelden van de stichte„lijke verhalen" (130). Toen die onder-reeks ook nog tegen de „balustrade" geplakt was, moest de overdaad wel heel voelbaar worden voor de geloovigen die op dit smalle pad de vier reeksen in volgorde moesten lezen. Gelukkig stonden hun de drie extra trappen ter beschikking om het processiepad desgewenscht te bekorten.

Was het om die stoutigheden niet te zien dat de leeuwen den trappen hun rug toe keerden? Het blijft toch vreemd dat ze aldus de buitenwereld bewaakten tegen de invloeden der reliefs, die toch heusch niets kwaads bevatten. Volgens p. 160 gebeurde het „om vast te houden aan de tra„ditie . . . dat al wat poort was, geflankeerd moest worden „door een stel wachters". Ik kan dit soort formules wel apprecieeren, maar of het philologische kamp daardoor zoo versterkt is als Dr. Bosch in zijn bespreking meent, betwijfel ik. Hem deed het natuurlijk goed op p. 430 te lezen: „zouden wij dan de kostbaarste waarden, die der traditie, „over boord moeten gooien?" Ik wijfel echter met het antwoord als ik pal daarop lees „Wij hebben het vierkant „der drie gevouwen kleedingstukken slechts in cirkelvorm te „denken, en wij hebben in grondvorm wat de bovenbouw

„van Barabudur ons biedt". Ik zou nog van p. 429 willen citeeren „dat op Java geen enkel natuursteenen heiligdom „is aangetroffen, waarbij het muurwerk niet in massieven „steen is opgetrokken. De tjandi's zijn wat de Indiër noemt „„çuddha"" (= zuiver)" en „dat deze traditie .. bij den bouw .. „van dit monument .. zoo stipt betracht werd". Ja, als de aarden kern niet tot het muurwerk gerekend wordt, klopt het allicht. En staat het veel beter met het wereldstelsel, dat op p. 122 het geheel verklaart? De onderste sfeer is „kwansuis: gebied der zinnelijke begeerten, maar in wer- „kelijkheid: gebied van den schemer, 't eerste gloren". Dit komt prachtig uit: „kwansuis" beteekent dan „onder de ommanteling", de „begeerten" staan (o. a.) op de reliefs en „'t eerste gloren" wordt door de hemelingen op de fries aangegeven, waarbij we ons de Buddha's even wegdenken. De volgende laag „het gebied der duidelijk zichtbare vor- „men, verdeeld in vier trappen of perken van Mijmering", geldt dan voor de gaanderijen. Verschil tusschen die perken wordt niet vermeld, zoodat de overeenkomst volmaakt is. „De hoogste laag . . is onderverdeeld in vier steeds ijler „wordende gebieden . . 1e „de oneindige ruimte", 2e „het „einde van onderscheiding en begrip", 3e „het niemendal", „4e „waarvan men evenmin begrip als geen begrip heeft, „wat onuitsprekelijk is"". De oneindige ruimte is prachtig getypeerd door de leege hoeken van het plateau, de eerste cirkel geeft het einde der onderscheiding, al moest men juist daar gaan genieten van het uitzicht op de natuur, maar waarom het niemendal zoo vol klokken staat wordt wat geheimzinnig. Het slot is echter de zware stupa, versierd met guirlande en zonneschermen, plus 16 klokken en ik beken gaarne dat ik er geen begrip van heb waarom dat onuitsprekelijk is.

Met deze critiek bedoel ik niet dat de „philologische" formules niets met het bouwwerk uit te staan hebben. Integendeel houd ik ze voor waardevolle reconstructies der argumenten, waarmee wellicht de beslissing tot de verbouwingen verkregen werd. We mogen gerust vooropstellen dat degenen, die nu in deze argumenten gelooven, meer van

de geloofsleer afweten dan de machthebbers van toen en we zijn er dus zeker van dat die de fouten in de symboliek geslikt hebben. Meer echter verklaart men er niet mee, zeker niet de bouwkundige bijzonderheden, die van zulke tradities in principieele punten afwijken.

Ik zou nu mijn historische schets voltooid kunnen achten met de vermelding van het aanbrengen der pleisterlaag en het *witten* der reliefs. Mijn eenige hoop op welwillende beoordeeling dezer critiek ligt echter in de pogingen daarin iets bij te dragen voor de toekomst en ik zal dus tot daartoe moeten voortgaan.

Er kwam dan een tijd, dat de vereenzaamde priesters zich met p. 321 afvroegen „hoeveel bekwame en nijvere handen „vereischt werden om dit onmetelijke en zoozeer vergankelijke stucco-oppervlak . . in stand te houden". Toen die huid water ging doorlaten moeten de zettingen vrij snel zijn toegenomen, maar al spoedig namen ze weer af. Voor de funeste werking van den kern van klei is toch evenzeer noodig dat die bij droogte scheurt en die scheuren zich vullen, als dat ze bij vocht opzwelt en die vulling naar buiten uitperst. Zoodra er zich nu begroeiing begon te vertoonen werd het uitdrogen sterk verminderd, terwijl het vastleggen van stof toenam. Neem ik aan dat er na 1300 niet meer werd schoongemaakt, dat er gemiddeld per jaar 2 mm stof en vulkaanasch viel, waarvan de helft wegspoelde, dan bleef er in 1800 voor Cornelius toch nog 8000 m^3 grond op te ruimen.

Toen ook die natuurlijke huid was weggenomen begon het verval weer en het is slechts getemperd doordat een deel van het oppervlak waterdicht gehouden wordt. In de „Aanvulling" geeft Krom de literatuur wel op, maar schrijft alleen over de verweering der reliefs: deze „zal . . de groote „zorg worden van degenen, aan wie het monument is „toevertrouwd". (6). Toch meldt het Oudheidkundig Verslag één jaar na de restauratie dat vloeren opnieuw gedicht werden, wat sinds '28 geregeld bestaat in ophalen van deelen „waar het water blijft staan". De overhelling, in dat jaar op

3 punten gemeten, blijkt met 20, 8 en 1 mm toegenomen, maar heet „vrijwel onveranderd". Verzakking, blijkend aan de vloeren, wordt niet vermeld, verlengingen evenmin. De philologen, die er niet van willen hooren dat de bouwmeesters maatregelen namen na de eerste waarschuwingen van zetting, schijnen ook niet te voelen dat het verval onder hun handen voortschrijdt.

Krom noemt „het weinig bemoedigend oordeel van het „hoofd van den opsporingsdienst van het Mijnwezen" over het verweeren en zal daar wel mee bedoelen: „Dit is niet „anders te vermijden dan door toedekking of beschaduwing i.c. „dus een onmogelijkheid" (O.V. '27 I). Van Erp heeft echter niet zoo goed kunnen zwijgen bij het vermelden der Commissie van 1900 op p. 441. „De beide leden konden niet tot een-„stemmigheid komen . . . De Heer Van de Kamer bleef „hardnekkig vasthouden aan de overkappings-idee . . Onze „eigen voorstellen . . hadden de instemming van Dr. Brandes. „In het kraken van het onzalige overkappingsplan heeft deze „zich niet onbetuigd gelaten". Ik zou willen protesteeren tegen deze qualificaties bij de nagedachtenis van een man, die het er zelf voor over had een barbaar genoemd te worden wegens zijn zorg voor een monument, dat hem niet toevertrouwd was. Meer nut heeft het echter, na de verzwegen rapporten over den toestand na de restauratie, er aan te herinneren dat Van de Kamer „hardnekkig" heeft voorspeld dat, ook na waterdicht afwerken der vloeren, èn de verzakking èn de verweering zouden voortgaan.

En toch zwijgt men als „beschaduwen . . een onmogelijkheid" genoemd wordt. Denkt men dan over het advies van het Mijnwezen om te „bedekken"? Welneen, p. 39 en 322 roepen uit „Hoe onbehaaglijk moet het geweest zijn in de gaanderijen!" Misschien hebben de bouwmeesters wroeging gehad toen zij, ter wille van het behoud, hun grootsche conceptie verknoeiden tot een étagère van beeldhouwwerk; de huidige archeologen wijzen met welbehagen op drie folianten foto's; mogelijk zal het nageslacht nog Van de Kamer's *ommanteling* tot stand zien komen.

Ach, had hij dat woord maar gebruikt! Misschien was hemzelf en heel wat anderen veel desillusie bespaard.

Tot slot wil ik nog een résumé geven van de hypothesen, die ik hiervoren tegenover de meeningen van den schrijver heb geopperd. De, begrijpelijke, schroom om ze op den voorgrond te brengen moet wijken voor het doel van dit tijdschrift, de bevordering van onderzoek door publicatie van beschouwingen. Ik heb dan ook niet de pretentie gehad mijn bewondering voor het werk uit te spreken, alsof Van Erp mij zou rekenen tot de weinigen, die daartoe bevoegd zijn. Eerder mag ik verwachten dat deze hypothesen anderen, zoo al niet hemzelf, tot verdere uiteenzettingen zullen prikkelen.

Ik veronderstel dan

perioden	met bijzondere bedoelingen op het gebied der aesthetica	constructie en	religie
I centrum	middenvak O. breed, „ W. smal, sprongen op 45°.	flauwe klimming, terrasmuur langer dan 12m met sprong, voetmuur met „hiel".	orientatie O., vierkante tempel.
II uitbreiding	correctie afwijking middenvakken, nieuwe „ gelijk.	„ „ „ steiler helling, 2 werkperioden.	4 terrassen, gelijkwaardige hoofdassen.
III ontlasten	bedekken voet, rand-tempeltjes, ill. reliefs.	voorkomen verval, halveeren massa.	behoud 4 terrassen.
IIIa	sluiten randen	massieve top	klokstupa
IV afwerken	weglaten ornament, open klokken.	(te veel) ontlasten pleister- en witwerk	aantal Buddhabeelden.

Terwijl ik hoop dat spoedig aanvulling en verbetering van deze tabel mogelijk zal zijn, verwacht ik toch dat het gebruik van een dergelijk schema bij verdere kunst-historische beschouwingen nuttig zal blijken.

P. J. WILLEKES MACDONALD.

Batavia C. 4-IX-1932.

Iets over kinderspelen in Mandailing

door

H. J. EGGINK

Door tusschenkomst van Dr. Voorhoeve te Batavia kwam mij een geschriftje in handen, vervaardigd door den Hr. SOETAN MALAJOE, gepensioneerd onderwijzer te Maompang Djae (Mandailing), handelende over enkele in Zuid-Tapanoeli in zwang zijnde kinderspelen [1]).

De daarin verstrekte gegevens komen mij niet onbelangrijk voor en leveren stellig eene waardevolle bijdrage voor den folkloristischen schat, die door de verschillende volksgroepen van onzen Archipel wordt bewaard. Alles wat de zeden, gewoonten en taal der kinderen betreft, heeft ontegenzeggelijk beteekenis en eene poging als deze om vast te leggen, wat er op dit gebied nog te verzamelen is, moet op prijs worden gesteld, omdat zij dienen kan tot eene vergelijking van de vele, onderling zoo vaak overeenkomstige verschijnselen. De schrijver heeft zijn aandacht niet gewijd aan eene of andere rangschikking of indeeling der stof maar hij noemt eenvoudig de hem bekende, in zijn land voorkomende spelen op, en geeft daarvan tevens eene korte beschrijving. Zonder nu aan eene bepaalde classificatie de voorkeur te willen geven, lijkt het mij toch wel gewenscht van de door den schrijver genomen volgorde af te wijken en dus eenigermate te groepeeren.

---

[1]) De Hr. Soetan Malajoe stelde dit geschriftje op gedachtig aan een verzoek, hem indertijd gedaan door Prof. Van Ophuysen. (Alle voetnoten zijn door Dr. Voorhoeve toegevoegd.)

1. Werpspelen.

a. *Margintjir.* In Angkola, de streek ten Noorden van Mandailing gelegen, noemt men het: *marladjo* [1]).

Onder *gintjir* (ook wel: *ladjo, poerehet*) verstaat men een glad geschuurde *tanaon* of kemiri-noot.

Margintjir is een werpspel met zulke noten. Negen noten vormen den inzet (*taroe*) en worden op een rijtje naast elkander gelegd. In Mandailing schijnen alleen de twee eerste en de laatste een naam te hebben, nl. *oeloe* (kop), *tolonan* (hals) en *ihoer* (staart). In Angkola dragen de zes eerste de namen: *kaoeloe, katolon, kabara* (= *ka* + *abara*, schouder), *kaoeloe ni kabara, katolon ni kabara* en *kabara ni kabara.*

De drie laatsten heeten *kalai* (= *ka* + *lai*, dit laatste verkorting van *lailai*, staart). De noot, waarmede men werpt, wordt ook wel *panaha* (klover, splijter) genaamd.

De volgorde der spelers wordt bepaald, doordat elk hunner eerst een worp doet. Volgens den schrijver komt als no. 1 aan de beurt degene, wiens werpnoot het verst van de rij noten is terecht gekomen. Als no. 2 wie op dezen volgt en dat gaat zoo voort tot den laatsten medespeler toe.

Wie een der noten raakt, mag alle boven dezen liggende, den geraakten inbegrepen, als winst opstrijken. De overblijvende noten worden weer aangevuld tot negen. De spelers moeten bij het werpen staan op een in den grond getrokken streep *(oembat).*

b. *Margintjir sibila.* Dit is een variant op het bovengenoemde werpspel.

Bovenop twee halve klapperdoppen, die op korten afstand van elkaar met de opening naar beneden op den grond liggen, legt men een latje *(bila).* Op dit latje worden nu de noten gelegd, vier of ook wel

---

[1]) Vgl. het Mandailingsche verhaal weergegeven bij DE VRIES, *Volksverhalen uit Oost-Indië* II blz. 122 evv. en de aanteekening daarbij.

zes in getal, meestal naar gelang van het aantal medespelers. Op dezelfde wijze als bij het gewone *margintjir* wordt de volgorde der spelers vastgesteld. De winst bestaat echter uit het aantal noten, dat met één keer werpen van het latje afvalt.

c. *Markalereng.* In Angkola: *markaderen.*

Voor dit knikkerspel gebruikt men meestal de uit Europa geïmporteerde knikkers. Het bijzondere hierbij op te merken is: 1e. de manier, waarop men de knikkers wegschiet. Dit doet men door met den rechterwijsvinger den knikker tegen den binnenkant van den middelvinger der linkerhand stevig aan te drukken, dezen zoo ver mogelijk naar achter te spannen en door plotseling los te laten den knikker te doen wegspringen; 2e. bezigt men bij dit spel voor de getallen andere benamingen [1]).

Sada	(een)	wordt	*samatoe*
Doea	(twee)	„	*doemoeo*
Toloe	(drie)	„	*toemigo*
Opat	(vier)	„	*atampat*
Lima	(vijf)	„	*litima*
Onom	(zes)	„	*latanam*
Pitoe	(zeven)	„	*toemoedjoe*
Salapan	(acht)	„	*latapan*
Sambilan	(negen)	„	*bitilan*
Sampoeloe	(tien)	„	*latapoeloe.*

d. *Marderoe.* Eveneens een knikkerspel, maar waarbij van kuiltjes of putjes gebruik wordt gemaakt.

e. *Marsengget.* In Angkola: *marsimbak.* Dit bikkel- of kootspel wordt op dezelfde wijze gespeeld als in Holland. Het steentje, dat in de hoogte geworpen wordt en moet worden opgevangen, heet *panempong.* Wie onder het opwerpen van de *panempong* de voor zich liggende steentjes niet kan opnemen, moet de beurt aan een ander geven.

[1]) Deze benamingen zijn klaarblijkelijk vervormingen van de Minangkabausche telwoorden. Minangkabauers die ik er naar vroeg kenden ze echter niet.

2. Loopspelen.

a. *Margala.*

Van dit spel komt bij Snouck Hurgronje in zijn werk: De Atjèhers, deel II pag. 203 eene beschrijving voor. Het draagt daar den naam van *meuta'-tham euë galah*, terwijl het in het Hollandsch is aangeduid met de benaming: „de belemmerde doortocht" [1]).

Bij de Bataks is eveneens eene op den grond geteekende figuur noodig, bestaande uit 3 lange hoofdlijnen, *gala* geheeten, welke door een aantal korte dwarslijnen met elkander verbonden zijn.

Het wordt door twee partijen gespeeld. De eene partij wordt gevormd door een aantal bewakers (*sipangambat*), die tot taak hebben ervoor te waken, dat van de tegenpartij, doorbrekers (*sipanompoe*) geheeten, niemand van het eene eind naar het andere en terug naar het punt van uitgang komen kan. Bij het Atjèhsche spel wordt de regel gevolgd, dat, wanneer een der indringers getikt wordt bij het loopen van het eene eind naar het andere, allen „dood" zijn en de rollen verwisseld worden. Volgens den Hr. Soetan Malajoe zou in Mandailing juist het omgekeerde als regel gelden. In Angkola wordt evenwel de Atjèhsche regel gevolgd.

Van de verliezende partij wordt gezegd, dat zij *niangar* is. Daar in het Mandailingsche dialect de *h* dikwijls wordt weggelaten, is dit woord gelijk aan het Angkolasche *nihangar* (grwd. *hangar*) en beteekent „te drogen gelegd" of „aan de zonnehitte blootgesteld". Wie weet door te komen heet *masin*.

In Holland wordt zulk een spel ook wel gespeeld, zij het met eenige verschillen. In Vlaanderen kent men het „Koningspel", dat veel overeenkomst vertoont. Bij het „Haar-en-kleinbeestjesspel", eveneens in Vlaanderen gespeeld, moet de getikte of gepakte in een „kot" (gevangenis) gaan staan.

---

[1]) Een beschrijving van dit spel uit Minangkabau vindt men in het door Balai Poestaka uitgegeven kinderboek „Anak Nelajan".

b. *Margiri djomba.* Dit is een soort van krijgertjespelen, waarbij de ééne partij (*sidjomba* = de aanvaller) moet pakken, terwijl de andere partij (*sigorit* = de tikker) het recht heeft te tikken. Wie gepakt of getikt is, wordt *polong* genoemd.

c. *Marboesoek roboeng.*

Van een groep kinderen worden de drie vlugsten gekozen. Een van deze stelt een buffel voor, een ander de kooper, de derde degene, die den buffel vangen moet. Al de anderen staan in een wijden kring, elkander de hand gevende, om hen heen. Onder het aansporend en plagend geroep van: *boesoek ma roboengmoe* (je *roboeng* wordt rot), moet de *sipandjorat* d.i. degene, die den buffel vangen moet, dezen achterna zetten en hem trachten te pakken. Is dat gelukt, dan komen al de kinderen naar den gepakten buffel toe en mogen hem allen een tik geven.

Roboeng is de jonge bamboe-loot, die vaak als toespijs bij de rijst wordt genuttigd. Waarschijnlijk zit er in het roepen van *boesoek ma roboengmoe*! deze zin achter: zorg ervoor, dat je den buffel, die voor den feestmaaltijd geslacht moet worden, te pakken krijgt, anders bederft je *roboeng*.

d. *Marsalantjat tjalala ila ila.* Blindeman-spel.

In een breeden kring van kinderen, die elkaar de hand geven, staan twee kinderen, van welke het ééne geblinddoekt is. Deze moet het andere kind binnen den kring vangen. Onder het roepen van *salantjat tjalala ila ila*, zit de blindeman den ander achter na, totdat hij hem gepakt heeft. Is dit gelukt, dan komen alle kinderen op het gepakte af en mogen het een tik geven.

3. Bruggespel.

Er komt hier een vorm van bruggespel voor, dat men *marsoeroek gala* noemt, wat te vertalen is met: onder de *gala* door kruipen. De *gala* is een lange stok of staak, waarmede men iets naar zich toehaalt of naar iets steekt. In dit spel wordt de *gala* voorgesteld door

twee kinderen, die, tegenover elkander staande, de handen in elkaar hebben gelegd en zoo de armen in de hoogte steken. Dit vormt dan een brug of poort. De spelers moeten hier onder door loopen of kruipen. In Zuid-Tapanoeli loopen de kinderen in gebogen houding onder de brug door, omdat ieder de zoom van een der broekspijpen van zijn voorganger moet vasthouden. Bij de derde maal gaat de brug neer en pakt een der kinderen. Omdat aan dit spel meestal het verstoppertje-spelen verbonden is, moet de gepakte de anderen, die nu gelegenheid krijgen zich te verstoppen, gaan zoeken. Deze zoeker moet eerst met de handen voor de oogen midden in den kring gaan staan, die nu door de spelers gevormd is. Een dezer zingt het volgende rijmpje voor:

Dan doeanden, sakalin danden.
Torbang poelo, poelo nakoeden.
Andjing toöek marabong.
Loempat djom !

Onmiddellijk hierna stuiven zij uit elkaar om een goed schuilhoekje te kiezen. Telkens wordt hier en daar: *koek!* geroepen, en het schijnt wel, dat zulks niet nagelaten mag worden, want, wanneer er naar de meening van den zoeker wat al te lang met het roepen van: *koek!* gewacht wordt, roept hij boos uit: „als jullie geen *koek!* meer roept, wil ik niet meer". Gaat het met het vinden van de zich verstopt hebbenden van een leien dakje, dan verheft de zoeker zich op zijn kunst en praalt hij ermee door te zeggen: *aoe pe da, na djantan ma aoe!* (= ik, hoor! wat ben ik toch een mannetjesputter!).

Moet hij echter lang zoeken zonder resultaat, dan hoonen de anderen hem en roepen hem smalend toe: *na poran ma ho, nada malo mandjalahi!* (= 't is nog al erg met je, dat je niet eens zoeken kunt!).

4. Vechtspelen.

a. Een van de meest geliefde vechtspelen is wel het *marmanoek-manoek* of klophaantje spelen. Twee

jongens stellen de klophanen voor. Om dat naar alle behooren te kunnen doen, bindt men zich sporen aan, die vervaardigd zijn van de stengels van een caladium-soort, waaraan men met garen een bamboe-mesje heeft vastgemaakt. Deze sporen worden om de enkels gebonden, zoodanig dat het bamboe-mesje naar achteren uitsteekt. Nu bootst men de klophanen in al hun bewegingen zoo goed en zoo potsierlijk mogelijk na en tracht de een den ander min of meer te verwonden. Hij, die het eerst eene verwonding oploopt, heeft het verloren.

b. Ook het oorlogje-spelen *(marporang-porang)* komt voor. Dit doet men bij voorkeur op het dorpsplein of op een open veld, waar men de ruimte heeft. Er zijn natuurlijk twee partijen, die elkander zullen bevechten. Iedere partij kiest een koning, twee voorvechters *(oeloebalang's)* en één gezant. Tusschen de beide gezanten hebben eerst allerlei onderhandelingen plaats, die echter geen resultaat opleveren, zoodat er niet anders overblijft dan oorlog. De koningen rijden rond op hun stokpaardjes, gemaakt van pisang-stammen. De strijders hebben wapenen van de hoofdnerven der pisangbladeren.

Men speelt dit spel zoolang, totdat men van moeheid er mede ophoudt.

5. Ambachtspelen.

Vaak ziet men de kinderen zich vermaken met zgn. ambachtspelen. Heel kunstig weten zij van de stengels van een bekend, hoog-opschietend rietgras, *sanggar* geheeten, op vernuftige wijze rijststampmolens te maken waarvoor stroomend water als beweegkracht dient. Zoo bouwt men ook rijstschuren, karretjes, vogelkooitjes en andere voorwerpen.

6. Gezelschapspelen.

In het geschriftje van den Hr. Soetan Malajoe wordt er maar één vermeld, nl. het *marsongka.* Dit spel

komt geheel overeen met het door Snouck Hurgronje beschrevene op pag. 204 en 205 van zijn werk: De Atjèhers II. Bij de Atjèhers staat het algemeen bekend onder den naam van *tjatō*, maar er komen ook andere benamingen voor, zooals *tjoeka'* en *djoengka'*. De laatste benaming is m.i. gelijk aan de Bataksche: *songka.*

Evenals bij de Atjèhers gebruikt men ook bij de Bataks een plankje, waarop 2 maal 6 kuiltjes zijn aangebracht. De manier van spelen is eveneens dezelfde zoodat ik volstaan kan met eene verwijzing naar het door Snouck Hurgronje medegedeelde.

Behalve dit *marsongka* is bij de Bataks ook zeer geliefd het zgn. tijgerspel. In de lapau's, dorpssopo's, enz. ziet men veelal plankjes, waarop met houtskool is geteekend de bekende figuur, die denken doet aan ons belegeringsspel.

Van dit *main babiat* (tijgerspel) geldt overigens hetzelfde als van het bovengenoemde *marsongka*, wat betreft zijn overeenkomst met het in Atjèh gespeelde. Ik verwijs hiervoor dus naar het bovenaangehaalde werk, pag. 208 en 209.

Als eene bijzonderheid kan nog worden medegedeeld, dat het eerste voornamelijk door vrouwen en meisjes, het laatste door mannen en jongens wordt gespeeld.

Van de spelen, die of door hun eenvoudigheid of door hun aard niet aan bepaalde regels gebonden zijn, worden nog opgegeven:

1. *Marsipak rago*. Een *rago* is een van rotan gevlochten bal. Het *marsipak rago* bestaat alleen hierin, dat de bal door twee partijen heen en weer wordt geschopt [1]). Bij dit spel is het volgens den Hr. Soetan Malajoe slechts te doen om vlugheid, behendigheid en lenigheid. Merkwaardig is, dat het door ons geïm-

---

[1]) Over dit spel in Minangkabau vindt men eenige bijzonderheden in een artikel „Sport Minangkabau" door Toelis gl. St. Sati in Sri Poestaka 1928 blz. 244 evv.

porteerde voetbalspel het *rago*-spel nagenoeg heeft verdrongen. Geen plaatsje van eenige beteekenis of men vindt er zijn elf-tallen.

2. *Marlajang-lajang* of vliegeren. De Bataksche jeugd verstaat vrij goed de kunst om vliegers van allerlei vorm en kleur te vervaardigen.

3. *Maroejoep-oejoep* (in Angkola: *marole-ole*). In den tijd van het „vogeltjes-jagen" op de sawah maken de kinderen van den stengel van een rijstplant, die voor dat doel een weinig gekneusd wordt, een mondtrompetje. Aan het eene uiteinde van dezen stengel bevestigt men een stuk van een jong klapperblad of ook wel van het blad van het suikerriet. Men noemt dit trompetje *alanglio*.

4. *Marsimeldeng*. Door de meisjes wordt des avonds vaak op een fluit van dunne bamboe, voorzien van 5 gaatjes geblazen. Vrijwel de meeste meisjes kunnen op dit fluitje zoo blazen, dat het *markata marantoesan*, d.w.z. dat het voor den verstaander klinkt als eene sprake met beteekenis. Menig liedje van verlangen zal er op die manier wel weergegeven worden [1]).

5. *Marloeboek marsilindak*. Een waterspel. Bij het baden in een diepe kom van de rivier (*loeboek*) vormen de jongens twee partijen en dit doet denken aan een gevechtspelletje in het water, waarbij het aankomt op vlug kunnen zwemmen en lang kunnen duiken.

6. Bij de Bataks komt ook een zoogenaamd suggestie-spel voor [2]). Gewoonlijk wordt dit door jongens des avonds gespeeld bij heldere maan. Een hunner

[1]) Hoe men op een bamboefluitje woorden kan vormen is mij niet duidelijk. In Minangkabau produceeren deskundige bespelers van de *poepoei'* voor ingewijden verstaanbare pantoens. Dit instrumentje wordt vervaardigd van een rijsthalm in een dun bamboebuisje; het geluid wordt gevarieerd met de hand.

[2]) Zie over dergelijke spelen De Atjèhers II blz. 212.

stelt zich beschikbaar om zoodanig gehypnotiseerd te worden, dat hij de eigenschappen verkrijgt van een aap, marter of kat. Het is ook mogelijk hem in een trance-toestand te brengen, zoodat hij verstopte voorwerpen onmiddellijk ziet en tevoorschijn brengt.

De jongen legt zich neer, wordt bedekt met een kleed. Onder het opdreunen van een rijmpje wordt zijn hoofd heen en weer geschud en het gevolg is, dat de jongen, zich zelve niet meer bewust zijnde, in een toestand geraakt, waarin hij alle hem gegeven bevelen opvolgt. Men moet er alleen voor waken, dat men zijn naam niet noemt. Hij kan dan, als een aap zoo vlug, in boomen klimmen, over de takken loopen en andere dergelijke gevaarlijke kunststukjes uitvoeren. Soms wordt hem opgedragen een naald te zoeken, die men tusschen het gras op een veld verborgen heeft. Regelrecht gaat hij dan af op de plek, waar de naald zich bevindt.

Het rijmpje, dat men bezigt om hem zgn. te hypnotiseeren, luidt:

O sikoetjang! sikoetjang boengalado!
Anggo-anggo saikoer, manta ado!
Kotan sakoekoesan toempoek ni lenggang moedo.
Anggo-anggo samoentai, samoenta o,
Pili sagiotmoe ise na dapot ko!

Soms bezigt men een korter rijmpje, luidende:

Sikoetjang moeala do, samoende samoende ro,
Anggo-anggo, samoende samoende ro:

Dit laatste komt meer in Angkola voor.

Onschuldiger karakter draagt dit spelletje, als de jongen zich slechts als een of ander dier voordoet en diens bewegingen op de koddigste manier nabootst, terwijl hij zoekt naar de speelmakkers, die zich op verschillende plaatsen verborgen hebben. In dit geval verbindt het zich dus met verstoppertje-spelen.

Voor verscheidene spelen heeft men een aftelrijmpje noodig om dengene aan te wijzen, die de zoeker, de blindeman, enz. zijn zal. In Angkola noemt men het

opzeggen van zulk een rijmpje (dus ook het aftellen zelf) *manjoeten* (grwd. *soeten*). Als het meest in gebruik zijnde aftelrijmpje deelde men mij mede: *nantan ... noentoen ... pege ... di ... balatoek ... mangandjal ... leto ... doea ... samanoek ... reges ... pong ... otol ... ti ... dja ... marbò.*

Bij elk woord slaat een der kinderen met zijn wijsvinger in de handpalm van de anderen.

Ten slotte dient nog vermeld te worden een spel, dat ik zou willen noemen het "bruid en bruidegomspel" [1]). Twee groepen van kinderen zingen elkander om beurten toe, hoe bruid en bruidegom voor elkander opgroeien en hoe zij tezamen in het huwelijksbootje stappen. Het is een paartje, dat volgens de adat voor elkander bestemd is. Zooals bekend is, schrijft de adat bij de Bataks voor, dat een jongeling behoort te huwen met de dochter van moeders broeder, d.i. de *boroe ni toelang*. De jongeling heet dan ten opzichte van zijn nichtje, of liever van zijn a.s. vrouw, de *anak ni namboroe* of ook wel de *babere ni damang*.

Van de twee groepen kinderen stelt nu de eene die van den jongeling voor, de andere die van het meisje.

A. de partij v.d. jongen:
Marsiadjar maroekoe-oekoe ma sianaknami, painteon ni siboroemoejoe.
Adong dan tabo è di Padang Bolak, marsarindo mata ni boelan.
Allawalle, Allawallo, dang marododinden!

B. de partij van het meisje:
Godang-godang antjimoen siboroenami, painteon ni sianakmoejoe.
Adong dan tabo è di Padang Bolak, marsarindo mata ni boelan
Allawalle, Allawallo, dang marododinden!

De vertaling luidt:

Onze jongen, op wien uw dochter wachten moet, begint al te kraaien.

Moge onze dochter, op wie Uw zoon moet wachten, voorspoedig opgroeien als een komkommer.

---

[1]) Vgl. VAN OPHUYSEN, *Kijkjes in het huiselijk leven der Bataks*, blz. 16 evv.

Er is lekkere paddestoel in de Padang Bolak, de maan maakt een rommelend geluid.
Allawalle, allawallo, dang marododinden.

Er is lekkere paddestoel in de Padang Bolak, de maan maakt een rommelend geluid.
Allawalle, allawallo, dang marododinden.

Mata ni boelan is eenvoudig door maan vertaald. Waarschijnlijk noemen de Mandailingsche kinderen de maan wel eens zoo in navolging van *mata ni ari.*

Sarindo beteekent het onderaardsch gerommel, dat volgens het geloof der Bataks menigmaal bij oude graven van voorname en gevreesde personen wordt gehoord. Het geloei van een geweldigen stormwind wordt eveneens zoo genaamd.

Als refrein keert bij elke zang terug: *Adong dan tabo è*, enz. tot op het eind.

In het eerste gedeelte komt telkens een ander woord voor, dat het volgende stadium in den groei van den jongen of het meisje aangeeft.

Zoo wordt de tweede zang:

Marsiadjar tiarap-tiarap ma sianaknami, painteon ni siboroemoejoe.
Refr. *Adong dan tabo è*, enz.

Maroekoe-oekoe ma siboroenami, painteon ni sianakmoejoe.
Refr. *Adong dan tabo è*, enz.

Vertaling:

Onze jongen, op wien Uw dochter wachten moet, begint al op den buik liggende te kruipen.
Refr. Er is lekkere paddestoel enz.

Onze dochter, op wie Uw zoon wachten moet, begint al te kraaien.

Refr. Er is lekkere paddestoel enz.

Ter bekorting geef ik nu de vervangende woorden aan, die de groei- en ontwikkelingstadia van jongen en meisje vermelden.

Bij de partij v.d. bruidegom:
matoegarang-toegarang (rondkruipen);
tindang-tindang (staan);
laho-laho (loopen);
marlodjong-lodjong (hard loopen);
togap-togap marmahan (groot en sterk genoeg zijn om vee te hoeden);
padjongdjong sopo (een rijstschuur bouwen);
padjongdjong bagas (een huis bouwen);
maposo (jongeling);

Bij de partij van de bruid:
tiarap-tiarap (op den buik liggende trachten te kruipen);
matoegarang-toegarang (rondkruipen);
djongdjong (staan);
laho-laho (loopen);
sampe roedang (den leeftijd bereikt hebben, waarop men volwassen begint te worden);
mandoeda (rijst stampen);
mardahan (rijst koken);
maboedjing (jong meisje);

Hierna zingt de groep van den bruidegom:

> *Paidjoer ma boroemoejoe i, antjo hami tail sere on!* = Laat Uw dochter maar uit huis komen, opdat wij dit goud wegen!

Door de groep van de bruid wordt geantwoord:

> *Tail hamoe ma seremoejoe i, antjo hami paidjoer boroenami i!* =
> Wegen jullie je goud maar, opdat wij onze dochter uit huis laten komen!

Groep van den bruidegom:

> *Paidjoer hamoe ma boroemoejoe i, antjo hami kojok horbonami i!* =
> Laat Uw dochter maar uit huis komen, opdat wij onzen buffel krabben!

Groep van de bruid:

> *Djagit hamoe ma di tangga i, antjo hami soerdoehon boroenami on!* =
> Neem haar aan de trap maar in ontvangst, dan reiken wij haar U toe!

Van den buffel wordt hier melding gemaakt, omdat deze als *sili pamatang* (vervanger van het lichaam, nl. v.d. bruid) boven den bruidschat nog betaald moet worden.

De beide groepen gaan nu in twee lange rijen op lichaamslengte tegenover elkander staan, terwijl zij, met de armen zwaaiende, uitroepen:

Sege, sege simboer, sisimboer do di aoe!
Sege, sege simboer, sisimboer do di hami!

waarvan de beteekenis is:

Mogen zij voorspoedig een hoogen ouderdom bereiken, de voorspoedige behoore aan mij (aan ons).

Een van de zegswijzen, waarmede men iemand een hoogen ouderdom toewenscht, is deze: *marsegesege di aboean* = stof, d.w.z. fijn grind, wannen.

Men ontleent het aan een spel der meisjes, waarbij de verbeeldingskracht rijke stof vindt nl. aan het „huismoedertje-spelen". Brandhout wordt gehaald, rijst te drogen gelegd, gestampt, gewand, in een klapperdop gekookt, enz., terwijl zij het aan keukengerei benoodigde zelf vervaardigen.

De zin nu van bovengenoemde uitdrukking is, dat men een leeftijd moge bereiken, zooals menschen bereiken, die vanwege hun hoogen ouderdom zich weer gaan gedragen als kinderen.

Nadat de onderhandelingen over het te sluiten huwelijk hebben plaats gehad, volgt tusschen de beide partijen een strijd om het behoud van de bruid. De partij van den bruidegom wint het ten slotte en nu worden bruid en bruidegom, gevolgd door een stoet van kinderen, over het dorpsplein geleid, waarbij vroolijk in de handen wordt geklapt en op allerlei voorwerpen muziek wordt gemaakt, dat dan den indruk moet geven van het slaan op de *gondang*.

Door den samensteller worden nog een aantal rijmpjes gegeven, zooals die door pedati-jongens gezongen worden, zittende op hunne karren. Ieder versje of rijmpje duidt eene étappe aan van den langen tocht per

buffelkar van Padang Sidimpoean naar Kota Nopan [1]). Het is meer om de rijm-woorden te doen, die moeten terugslaan op de verschillende plaatsnamen.

1. *Tading ma Sidimpoean,*
na marborngin toe Pidjor Koling.
Di adoe dapot parmanoan,
dison dope roha mamoentoling.

Vert. Achtergelaten worde Sidimpoean,
om te overnachten te Pidjor Koling.
Daar kregen we een souvenir,
hier spannen we ons in met plezier.

Mamoentoling (grwd. *poentoling*) beteekent eigenlijk: met alle kracht iets doen, zijn best doen voor iets.

2. *Tading ma Pidjor Koling,*
na marborngin ale toe Bintoedjoe.
Di adoe roha mamoentoling,
dison dope 'le dapotan badjoe.

Achtergelaten worde Pidjor Koling,
om te overnachten te Bintoedjoe.
Daar spanden we ons in met alle krachten,
hier staat ons een baadje te wachten.

3. *Tading ma Bintoedjoe,*
na marborngin ale toe Moeara Tais.
Di adoe hita marbadjoe,
dison dope 'le antjo mandais.

Achtergelaten worde Bintoedjoe,
om te overnachten te Moeara Tais.
Daar deed een baadje ons veel vreugde smaken,
hier zullen we 'm echter eens flink raken.

---

[1]) Een beschrijving van een dergelijken tocht, waarin ook nog eenige rijmpjes voorkomen, vindt men in het Mandailingsche boekje „Ngada niambang", uitg. Balai Poestaka.

De vertaling van dit rijmpje is wel wat vrij, maar de zin van het oorspronkelijke kan op die wijze wel weergegeven worden. De zin van dit soort rijmpjes is in de meeste gevallen ook niet zeer duidelijk, zoodat men zich wel eenige vrijheid veroorloven kan.

4. *Tading ma Moeara Tais,*
na marborngin ale toe Si Dadi.
Di adoe hita mandais,
dison dope 'le antjo maridi.

Achtergelaten worde Moeara Tais,
om te overnachten te Si Dadi.
Daar hebben we 'm kunnen raken,
maar hier zullen we baden.

5. *Tading ma Si Dadi,*
na marborngin ale toe Si Galangan.
Di adoe hita maridi,
dison dope 'le marsidjalangan.

Achtergelaten worde Si Dadi,
om te overnachten te Si Galangan.
Daar deed een bad ons herleven,
hier zullen we elkaar de hand geven.

6. *Tading ma Si Galangan,*
na marborngin ale toe Pintoe Padang.
Di adoe hita marsidjalangan,
dison dope 'le dapotan podang.

Achtergelaten worde Si Galangan,
om te overnachten te Pintoe Padang.
Daar hebben we elkaar de hand gereikt,
hier werden we met een sabel verrijkt.

7. *Tading ma Pintoe Padang,*
na marborngin 'le toe Hoeta Tolang.
Di adoe hita dapotan podang,
dison dope 'le so marboroe toelang.

Achtergelaten worde Pintoe Padang,
om te overnachten te Hoeta Tolang.
Daar werden we van een sabel voorzien,
hier zullen we ons liefje zien.

8. *Tading ma Hoeta Tolang,*
na marborngin ale toe Si Laija.
Di adoe hita marboroe toelang,
dison dope ale na marria-ria.

Achtergelaten worde Hoeta Tolang,
om te overnachten te Si Laija.
Daar hadden we 't hart op 't liefje gezet,
hier zullen we schateren van de pret.

9. *Tading ma Si Laija,*
na marborngin toe Sajoer Matinggi.
Di adoe hita marria-ria,
dison dope na mangaligi.

Achtergelaten worde Si Laija,
om te overnachten te Sajoer Matinggi.
Daar hebben we gelachen als op een feest,
hier zijn we aan 't rondkijken geweest.

10. *Tading ma Sajoer Matinggi,*
na marborngin toe Aek Badak.
Di adoe hita mangaligi,
dison dope so djoegoek di amak.

Achtergelaten worde Sajoer Matinggi,
om te overnachten te Aek Badak.
Daar keken we rond, telkens weer,
hier zet men ons op een matje neer.

11. *Tading ma Aek Badak,*
ma marborngin toe Hoeta Poeli.
Di adoe hita djoegoek di amak,
dison dope ale antjo marsaoeli.

Achtergelaten worde Aek Badak,
om te overnachten te Hoeta Poeli.
Daar zaten we op een matje fijn,
hier zal 't geluk ons deel wel zijn.

12. *Tading ma Hoeta Poeli,*
na marborngin ale toe Si Mangambat
Di adoe hita marsaoeli,
dison dope 'le dapotan bobat.

Achtergelaten worde Hoeta Poeli,
om te overnachten te Si Mangambat.
Daar kwam ons het geluk toewenken,
hier zal men ons een buikriem schenken.

13. *Tading ma Si Mangambat,*
na marborngin ale toe Bonan Dolok.
Di adoe hita dapotan bobat,
dison dope ale antjo tarpadonok.

Achtergelaten worde Si Mangambat,
om te overnachten te Bonan Dolok.
Daar bood men ons een buikriem aan,
hier zullen we dichterbij kunnen staan.

14. *Tading ma Bonan Dolok,*
na marborngin ale toe Si Aboe.
Di adoe hita tarpadonok,
dison dope ale antjo maraboe-aboe.

Achtergelaten worde Bonan Dolok,
om te overnachten te Si Aboe.
Daar kwamen we er dichterbij,
hier komen we van de stof niet vrij.

15. *Tading ma Si Aboe,*
na marborngin toe Hoeraba.
Di adoe hita maraboe-aboe,
dapot sadjo boerangir sangkababa.

Achtergelaten worde Si Aboe,
om te overnachten te Hoeraba.
Daar hadden we van de stof veel last,
hier worden we op een sirih-pruim vergast.

16. *Tading ma Hoeraba,*
na marborngin ale toe Loemban Dolok.
Dapot sadjo boerangir sangkababa,
dison dope ale margoele djelok.

Achtergelaten worde Hoeraba,
om te overnachten te Loemban Dolok.
Daar werd ons een sirih-pruim gepresenteerd,
hier worden we op djelok-toespijs getracteerd.

17. *Tading ma Loemban Dolok,*
na marborngin ale toe Si Nonoan.
Di adoe hita margoele djelok,
dison dope dapot partimbakoan.

Achtergelaten worde Loemban Dolok,
om te overnachten te Si Nonoan.
Djelok als toespijs men daar voor ons koos,
hier verrast men ons met een tabaksdoos.

18. *Tading ma Si Nonoan,*
na marborngin ale toe Malintang.
Dapot sadjo 'le partimbakoan,
dison dope ale martintin langkitang.

Achtergelaten worde Si Nonoan,
om te overnachten te Malintang.
Daar schonk men ons een tabaksdoos ter herinnering,
hier dragen wij van schelp een ring.

19. *Tading ma Malintang,*
na marborngin ale toe Maompang.
Dapot sadjo tintin langkitang,
dison dope ale 'so tarpatompang.

Achtergelaten worde Malintang,
om te overnachten te Maompang.
Daar had men van schelp ons een ring bereid,
hier is tot iets mee te geven de gelegenheid.

20. *Tading ma Maompang,*
na marborngin ale toe Goenoeng Toea.
Di adoe hita tarpatompang,
dison dope ale ditibali toea.

Achtergelaten worde Maompang,
om te overnachten te Goenoeng Toea.
Daar gelegenheid tot verzending ons toegezegd,
hier het geluk voor ons weggelegd.

21. *Tading ma Goenoeng Toea,*
na marborngin ale toe Si Galapang.
Di adoe hita ditibali toea,
dison dope ale antjo loemapang.

Achtergelaten worde Goenoeng Toea,
om te overnachten te Si Galapang.
Daar ligt het geluk voor ons bijeen,
hier zien we nog ruimer om ons heen.

22. *Tading ma Si Galapang,*
na marborngin ale toe Panjaboengan.
Di adoe hita loemapang,
dison dope antjo nipajoengan.

Achtergelaten worde Si Galapang,
om te overnachten te Panjaboengan.
Daar hebben we in de ruimte verkeerd,
hier worden we met de pajoeng vereerd.

23. *Tading ma Panjaboengan,*
na marborngin ale toe Hoeta Siantar.
Di adoe hita nipajoengan,
dison dope ale manoek na bontar.

Achtergelaten worde Panjaboengan,
om te overnachten te Hoeta Siantar.
Daar hield men ons de pajoeng boven het hoofd,
hier is ons een „witte kip" beloofd.

24. *Tading ma Hoeta Siantar,*
na marborngin ale toe Pidoli.
Di adoe manoek na bontar,
dison dope ale antjo mandoli.

Achtergelaten worde Hoeta Siantar,
om te overnachten te Pidoli.
Daar een „kip met witten veer",
hier zullen we zijn de fijne meneer.

25. *Tading ma Pidoli,*
na marborngin ale toe Hoeta Tambangan.
Di adoe hita mandoli,
dison dope ale antjo niambangan.

Achtergelaten worde Pidoli,
om te overnachten te Hoeta Tambangan.
Daar hebben we 't heertje uitgehangen,
hier worden we gul en feestelijk ontvangen.

26. *Tading ma Tambangan,*
na marborngin ale toe Rao-Rao.
Di adoe hita niambangan,
dison dope ale antjo marlao-lao.

Achtergelaten worde Tambangan,
om te overnachten te Rao-Rao.
Daar heeft men ons gul en feestelijk willen behandelen,
hier zullen we nog eens kunnen wandelen.

27. *Tading ma Rao-Rao,*
na marborngin ale toe Saba Dolok.
Di adoe hita marlao-lao,
dison dope ale antjo marbalok.

Achtergelaten worde nu Rao-Rao,
om te overnachten te Saba Dolok.
Daar zijn we uit wandelen gegaan,
hier komen we aan de grens te staan.

28. *Tading ma Saba Dolok,*
na marborngin ale toe Singengoe.
Di adoe hita marbalok,
dison dope ale antjo marpoengoe.

Achtergelaten worde Saba Dolok,
om te overnachten te Singengoe.
Daar stonden we aan de grens voorwaar,
hier komen we allen bij elkaar.

29. *Tading ma Singengoe,*
na marborngin ale toe Hoeta Nopan.
Di adoe hita marpoengoe,
dison dope ale antjo martotopan.

Achtergelaten worde Singengoe,
om te overnachten te Hoeta Nopan.
Daar zijn saam bijeengekomen,
hier kunnen we blijven wonen.

Veel commentaar behoeven deze zinlooze rijmpjes niet. Maar ze geven een goed voorbeeld van de tallooze liedjes, die door de pedati-jongens met langgerekte tonen worden uitgegalmd, om op den langen, langen tocht den tijd te korten.

Een Bijzettingsbeeld van Koning Kṛtanagara in Berlijn ?[1]

door

Dr. W. F. STUTTERHEIM.

In het Museum für Völkerkunde te Berlijn bevinden zich enkele stukken, die daar reeds in het jaar 1861 door aankoop gekomen zijn, nadat tevergeefs pogingen in het werk gesteld waren de stukken door het Rijks Museum te Leiden te laten aankoopen.[2]) Een dezer beelden heeft intusschen een zekere vermaardheid verkregen; het is het beeld van den bodhisattwa Mañjuçrī, dat in het jaar 1343 door een prins van Malayu naar aanleiding van zijn aan het hof van Majapahit doorgebrachte leerjaren zou zijn gesticht. Deze prins was de latere koning van Malayu, Adityawarman geheeten.

Een ander beeld uit deze collectie belooft echter nog belangrijker voor de geschiedenis van Java te worden, indien tenminste de hier voorgestelde identificatie juist zal blijken te zijn.[3])

Reeds op het eerste gezicht valt een merkwaardigheid van dit beeld op; de linkerborst is kennelijk vrouwelijk van vorm, terwijl de rechterborst meer met de

---

1) De hierbij gereproduceerde foto's dank ik aan de welwillendheid van Dr. E. Waldschmidt, Direktor der Asiatischen Abteilungen des Museums für Völkerkunde zu Berlin.

2) Men zie hierover hetgeen Rouffaer in Brandes' Singosari-monografie geschreven heeft.

3) Het hier bedoelde beeld is eveneens in 1861 verkregen, draagt het nummer Ic 1066 en meet 144 cm hoogte. Het materiaal is het gebruikelijke vulkanische andesiet. Het stuk werd gepubliceerd door Dr. H. Stönner in „Kunstchronik und Kunstmarkt" 59 Jahrgang Neue Folge XXXV (1925) pag. 427.

mannelijke gestalte van het beeld overeenkomt. De bijna absoluut gave toestand, waarin het beeld verkeert (slechts één hand is afgebroken), laat geen twijfel toe of wij hebben hier te maken met een zoogenaamde ardhanārī d.w.z. een godenbeeld, waarin zoowel een mannelijke godheid als zijn vrouwelijke energie, zijn çakti, zijn gesymboliseerd.

Maar er is nog een andere merkwaardigheid, die het beeld zelfs tot een unicum maakt.

In de rechter-achterhand (het beeld is vierhandig) houdt het een schelp (çankha) als attribuut, terwijl de linker-achterhand een rozekrans (akṣamālā) en de linker-voorhand een knots (gadā) voert. De rechter-voorhand is, zooals reeds werd opgemerkt, afgebroken en wel zonder veel sporen na te laten van het eenmaal daarin gevoerde attribuut. De wiṣṇuitische attributen schelp en knots, benevens de çiwaitische rozekrans, laten echter ook bij ontstentenis van het vierde attribuut duidelijk zien, dat ons beeld een combinatie van Wiṣṇu en Çiwa, dus een zoogenaamde harihara is. Daarbij behoeven wij niet te vragen aan welke van deze twee godheden de vrouwelijke helft toekomt; het is Wiṣṇu, die in de Indische mythologie steeds in sterke mate vrouwelijke eigenschappen vertoont. De kruisgewijs aangebrachte attributen van Wiṣṇu (rechtsboven schelp en linksonder knots) maken het feit, dat de schelp zich aan de tegenovergestelde zijde van de vrouwelijke borst bevindt, tot niets verwonderlijks: het beeld kan niet verticaal in twee helften gesplitst worden en de beide elementen zijn eng verbonden. Het beeld stelt dus voor een godheid met çiwaitische mannelijke en wiṣṇuitische vrouwelijke elementen.

Alvorens nu na te gaan wat er verder omtrent de beteekenis van dit beeld kan worden opgemerkt, wil ik nog wijzen op een andere, veel minder zeldzame merkwaardigheid, namelijk de lotusplanten, welke aan weerszijden van het beeld zijn geplaatst. Zooals men



Fig. 1. Buddhistische ardhanārī met wiṣṇuïtische en çiwaïtische attributen, portretbeeld van den Çiwa-buddha bijgenaamden koning Kṛtanagara van Singhasāri († 1292 A. D.). Museum für Völkerkunde te Berlijn.



Fig. 2. Detail van het portretbeeld van Kṛtanagara.



Fig. 3. Detail van het portretbeeld van Kṛtanagara.

weet heeft Krom naar aanleiding van zijn studie der portretbeelden van Kṛtarājasa en zijn parameçwarī Tribhuwanā aannemelijk gemaakt, dat zich de portretbeelden van de dynastie van Majapahit van die der dynastie van Singhasāri zouden onderscheiden doordat die der eerstgenoemde links en rechts een lotusplant hebben, welke uit een pot groeit, terwijl die der laatstgenoemde een lotusplant zonder zulk een pot plegen te vertoonen. [1])

Hier wil ik er nog terloops op wijzen, dat deze onderscheiding zich blijkbaar ook nog over de dynastie van Kaḍiri laat doortrekken, in dien zin, dat aldaar in het geheel geen lotusplanten werden aangebracht. Als wij dus ons beeld als een dynastiek portretbeeld van een of anderen vorst mogen opvatten (en het sterk individueel karakter der gelaatstrekken pleit daarvoor, terwijl de uitermate fraaie bewerking zelfs een zeer belangrijk persoon doet verwachten), dan zou dit een koning moeten zijn uit de dynastie van Singhasāri, of liever een koning tezamen met zijn koningin. Groot is de keuze daarbij niet.

Van den eersten vorst, Rājasa, weten wij dat hij in een Çiwa- en in een Buddha-beeld werd bijgezet; ons beeld is zeker geen van beide. [2])

De tweede vorst Anūṣapati, was in een Çiwabeeld bijgezet; het is niet onwaarschijnlijk dat dit beeld terecht in den Çiwa van Amsterdam is teruggevonden. [3])

Van den derden vorst weten wij niet in welken vorm hij is bijgezet; in de Nāgarakṛtāgama wordt deze, Tohjaya, zelfs niet genoemd en in de Pararaton wordt niet

[1]) Tijdschrift Bataviaasch Genootschap LIV: 470 vlgg

[2]) Nāgarakṛtāgama, ed Kern-Krom. (Haag 1919) Zang 40; Pararaton, ed. Brandes-Krom (Haag 1920) pag. 65.

[3]) Nāg. Zang 41; Par. 72. De identificatie met het beeld uit Amsterdam is van den Heer Schnitger (Bijdragen 1932). Hoewel er ook een beeld uit de periode van Majapahit en een uit die van Kaḍiri bestaat, hetwelk een parelrand om den voetlotus vertoont, acht ik toch de identificatie waarschijnlijk, hoewel niet zoo zeker als de schrijver meent.

uitdrukkelijk gezegd hoe de bijzetting plaats had. Voor hem blijft dus een mogelijkheid open. [1])

De vierde vorst, Wiṣṇuwardhana, werd als een Amoghapāça in Djago en als een Çiwa in Wleri bijgezet; het eerste beeld is er nog en het tweede komt voor ons geval niet in aanmerking. [2])

Zijn gezel Mahīṣa Campaka werd op twee plaatsen bijgezet; als een Çiwa te Kumitir en op onbekende wijze te Wĕngkĕr. [3]) Uit de betreffende plaats in de Pararaton zou kunnen volgen dat deze laatste bijzetting een buddhistische was; de naam luidt Wudi Kuñcir, wat wel met het Budhi Kuñcir der opsomming van vorstelijke bijzettingsplaatsen in de Nāgarakṛtāgama zal overeenkomen. [4]) Van een zoo eigenaardigen vorm als een ardhanārī, dien ons beeld vertoont, is hier echter evenmin als bij een der vorige bijzettingen uitdrukkelijk sprake; bij geen der genoemde vorsten speelt de echtgenoote een bijzondere rol.

Nu volgt de laatste vorst, Kṛtanagara.

Het zij mij vergund de plaats uit de Nāgarakṛtāgama, welke over zijn bijzetting handelt, hier af te schrijven en te vertalen.

ringke sthāna nirān dhinarma çiwabuddhārcā ha-
lĕpnyottama/43 : 5
lāwan ring (sagala) pratiṣṭa jinawimbātyanta ring
çobhita
tĕkwann ardhanareçwarī mwang ika sang çrībajra-
dewy āpupul/
sang rowang nira wṛddhi ring bhuwana tunggal
ring kriyā mwang brata/
hyang wairocana locanā lwir iran ekārcā prakāçeng
prajā/43 : 6

[1]) Par. 76. De mogelijkheid is echter zeer gering, daar niets er op wijst dat hij als ardhanārī zou zijn bijgezet.

[2]) Ook al weer omdat er niet van een ardhanārī gesproken wordt. Nāg. Zang 41; Par. 77.

[3]) Nāg. Zang 41; Par. 77.

[4]) Nāg. pag. 296.

d.w.z. Op de plaats, waar hij bijgezet werd, is een Çiwa-Buddha-beeld, waarvan de schoonheid de allerhoogste is.

Voorts is hij te (Sagala) bijgezet als een jina-beeld, buitengewoon van schoonheid, dat bovendien een ardhanareçwarī is, tezamen met Çrī Bajradewī vereenigd, zijn gezellin in het gedijen van de wereld en één in daden en geloften: de Heilige Wairocana-Locanā vormen hun gelijkenis in één beeld, dat vermaard is onder de menschen. [1])

Hier voor het eerst wordt dus uitdrukkelijk van een ardhanareçwarī gesproken en wij zouden geneigd zijn zonder meer ons beeld met het hier beschrevene te identificeeren, indien het niet ware, dat de buddhistische namen van Wairocana en Locanā genoemd werden als die van de twee deelen van de ardhanareçwarī, terwijl ons beeld slechts een vrouwelijk-mannelijke Wiṣṇu-Çiwa-combinatie te zien geeft. Dit bezwaar is echter niet zoo groot als het schijnt. De onderzoekingen van Moens over het Buddhisme van Singhasāri hebben ons voldoende vertrouwd gemaakt met het çiwaitisch karakter daarvan om ons een Çiwa-Wiṣṇu-combinatie niet meer onvereenigbaar te doen achten met de idee „jinawimba". [2]) En dat in ons speciale geval eigenlijk in het geheel geen moeilijkheden bestaan, wordt ons duidelijk, als wij ons realiseeren, dat Wairocana de tegenhanger van Çiwa en Locanā de „zuster van Wiṣṇu" genoemd kan worden. [3]) De in het gedicht genoemde Locanā klopt dus al bijzonder goed met de vrouwelijke Wiṣṇu-helft van ons beeld, terwijl voor identificatie van de mannelijke Çiwa-helft en den çiwaitische affiniteiten bezittenden Wairocana alles pleit.

Het moge in onze oogen al vreemd schijnen, dat dit beeld, dat zoo duidelijke Çiwa- en Wiṣṇu-attributen

[1]) Nāg. 111/112. Mijn vertaling wijkt slechts in kleinigheden van die van Kern af.

[2]) T.B.G. LXIV: 521 vlgg.

[3]) Moens, ibidem.

toont, in het gedicht met den naam jinawimba betiteld wordt; men vergete echter niet, dat hier nòch een Çiwa, nòch een Wiṣṇu is afgebeeld, daar van den eerste de cāmara, van den tweede de cakra ontbreekt. Wij kunnen dus alleen spreken van çiwaitische en wiṣṇuitische attributen; de drager kan evengoed buddhistisch als iets anders zijn. Dat hier overigens op de çiwaitische en wiṣṇuitische affiniteiten der Wairocana-Locanā-figuur zóóveel aandacht viel, dat zij uitdrukkelijk in den vorm van attributen werden getoond, zal ongetwijfeld samenhangen met het dualistisch karakter van den voorgestelden koning, „Çiwa-Buddha" geheeten.

Ik geloof dan ook, dat wij met gerust geweten in ons beeld de beroemde bijzettingsfiguur van Kṛtanagara kunnen zien en dat het terecht een eereplaats inneemt in het Museum, hetwelk het sinds 1861 een onderdak verschaft.

Wààr het heiligdom gelegen heeft, waarin het beeld eenmaal moet hebben gestaan, is helaas onbekend. Drie der beelden van de aankoop van 1861 zouden volgens Rouffaer misschien uit het Malangsche afkomstig zijn en zoo zouden wij willen veronderstellen, dat Sagala niet ver van Singhasāri, ja misschien zelfs in of bij die plaats moet gelegen hebben. Het lijkt mij namelijk alleszins aannemelijk, dat het in strophe 5 genoemde Çiwa-Buddha-beeld in de tjaṇḍi Djawi moet hebben gestaan en zoo zoude er alles voor te zeggen zijn in Sagala een tjaṇḍi in of bij den kraton te zien; misschien het Pūrwapatapan van de Pararaton, dat immers te Tumapĕl (= Singhasāri) gelegen was. Dit zou dan de bekende torentempel geweest kunnen zijn, doch hier ontbreken ons voorloopig de gegevens, die een uitspraak meer dan een bloote hypothese kunnen maken; beneden kom ik op een en ander nog even terug.

Wij zouden het hierbij kunnen laten, ware het niet, dat reeds vele malen geschreven werd, weliswaar niet

over ons beeld, dan toch over de betreffende plaats uit de Nāgarakṛtāgama, waarbij de verschillende schrijvers omtrent het aspect van het in gedachten gereconstrueerde beeld er nogal uiteenloopende voorstellingen op nahielden. Bezien wij dus hun redeneeringen eens nader.

De opvatting van Kern was, dat er in strophe 6 van twee heiligdommen sprake was, waarvan het eene een jinawimba, het andere een ardhanareçwarī bevatte, doch beiden te Sagala gelegen waren. Men kan echter zonder eenigen inbreuk op het taaleigen het „tĕkwann ardhanareçwarī enz." beschouwen als een nadere omschrijving van de in regel 1 genoemde jinawimba. Met andere woorden, de dichter zegt dat Kṛtanagara te Sagala bijgezet werd in een jina-beeld, dat daarenboven (tĕkwan) een ardhanareçwarī was. Dat Kern beide begrippen scheidde, zal wel hieraan gelegen hebben, dat hij zich bij "jina" iets zuiver buddhistisch voorstelde; wij weten sindsdien dat het begrip jina (dhyānibuddha) in het Singhasārische Buddhisme zeer wel met het begrip ardhanārī vereenigd worden kan. Zoo bevat Kerns lezing geen bezwaar tegen de door mij voorgestelde identificatie. [1])

Na Kern heeft Bosch de strophe besproken en zijn twijfel uitgedrukt aangaande de juistheid van Kerns vertaling. [2]) Hij sluit zich gedeeltelijk aan bij een lezing, die op naam van Brandes staat, doch niet door dezen geleerde is gefiatteerd en gepubliceerd, zoodat wij niet weten of deze inderdaad die meening is blijven voorstaan. Brandes zag namelijk slechts één bijzettingsplaats in strophe 6 en ook maar één beeld, doch van Kṛtanagara en diens *twee* gemalinnen nl. zijn ardhanareçwarī (wat zooveel als parameçwarī zou beteekenen) en een ratu, genaamd Çrī Bajradewī. Terecht acht Bosch dit op grond van Prapañca's parallelisme (spreken wij liever van „kraton-protocol") onmogelijk: een

[1]) Nāg. pag 112/113 en 140/141.

[2]) Oudheidkundig Verslag 1917: 135 vlgg.

ongenoemde parameçwarī en een met Çrī betitelde bijvrouw in één regel is inderdaad teveel gevergd.

Bosch slaat dan ook voor in Sagala te zien één bijzettingsplaats met één beeld van Wairocana vereenigd met de çakti's Wajradhātwīçwarī en Locanā als twee-eenheid.

Later kwam Bosch op een en ander terug en achtte hij het volgende beter: in één bijzettingstempel (Sagala) stonden twee beelden, dat van Akṣobhya (= Kṛtanagara, op grond van diens wijdingsbeeld, de zgn. Mahākṣobhya) en dat van Locanā en Wajradhātwīçwarī tezamen. [1])

Aan den aanvang van zijn artikel neemt Bosch zonder meer aan, dat Kṛtanagara's wijding tot Akṣobhya een uitbeelding als Wairocana uitsluit; hiermede kan ik mij echter niet vereenigen, daar dezelfde vorst toch ook een Çiwa-incarnatie geacht werd te zijn en de geschiedenis van Ken Arok ons leert dat zelfs de geheele triniteit als zoodanig kan optreden. Slechts indien ergens uitdrukkelijk te lezen stond, dat een vorst niet meer dan de incarnatie van één hooger wezen zijn kon, zouden we Bosch' voetsporen moeten drukken; eer is echter het tegendeel waar. Daar komt thans bij, dat de door mij voorgestelde lezing van het vers geen moeilijkheden vertoont, daarenboven met het gevondene beeld klopt. Ik geloof dan ook dat we, met allen eerbied voor de vernuftige vinding van den schrijver, niet meer gedwongen zijn tot zijn oplossing onze toevlucht te nemen.

Tegenover de lezing van Bosch stelt Krom dan de opmerking, dat met de beide in regel 2 van strophe 6 voorkomende hoogere wezens, door Bosch aangezien als tārā's, toch wel aardsche wezens zullen bedoeld zijn, gezien de in regel 3 volgende omschrijvingen. [2])

Kroms opvatting is dus: in Sagala één beeld, waarin Kṛtanagara-Wairocana vereenigd is met Çrī Bajradewī-Locanā. Dat ik mij met deze opvatting geheel veree-

[1]) Oudheidkundig Verslag 1918: 21 vlgg.

[2]) Nāg. pag. 277 vlgg.

nigen kan, heeft de lezer intusschen reeds bemerkt. Krom dacht (het thans gevonden beeld niet kennende) aan een beeld als de Rĕtja pĕnganten van Djĕboek; tegen ons beeld zoude hij evenmin bezwaar hebben gehad.

Poerbatjaraka daarentegen houdt zich bij de oplossing van Bosch; hij ziet een Akṣobhya-beeld met diens tārā (Bajradewī) en in de volgende regels slechts een vermelding, dat deze tārā tevens die van Wairocana is en met haar in één beeld werd uitgedrukt. [1])

Mijn bezwaren tegen deze opvatting zijn dus dezelfde als die, welke ik boven reeds opperde.

Ten slotte heeft Moens in zijn bekend artikel over het Buddhisme van Singhasāri zijn aandacht aan dit probleem gewijd. [2]) Op twee plaatsen spreekt hij zich over den vorm van het in strophe 6 beschreven beeld uit; de eerste maal noemt hij het een buddhistische Bhairawa, met zijn psychische çakti een twee-eenheid vormend als een buddhistische ardhanārī, de tweede maal gaat hij er uitvoeriger op in en tracht een oplossing te vinden voor het probleem dat zich aan hem voordoet, doordat hij deze strophe wilde laten slaan op den bijzettingstempel Djawi, waarvan de Nāgarakṛtāgama immers ter anderer plaatse zegt, dat hij een beeld bevatte van Çiwa en een van Akṣobhya. Hij acht namelijk „ring sagala" niet op te vatten als een plaatsaanduiding of naam van een bijzettingstempel, doch als „ring uṣāna", dat „van ouds" beteekent. En daar de in strophe 5 genoemde graftempel volgens hem in Tumapĕl gelegen moet hebben (ringke), zou dus de tweede die van Djawi moeten zijn. Voor deze veronderstelling lijkt mij echter geen goede grond voorhanden te zijn. Kerns vertaling van de laatste regel van strophe 5 (ringke sthāna nirān dhinarma çiwabuddhārcā enz.) met „Op de plaats, waar hij bijgezet werd, is een Çiwa-Buddha-beeld enz." is juist en deze regel vormt mijns inziens dan ook geen bezwaar tegen een

[1]) Bijdragen 80 : 239.
[2]) T.B.G. LXIV 1.1.

identificatie van dit heiligdom met Djawi, waar volgens dezelfde Nāgarakṛtāgama een Çiwa-beeld met een Akṣobhya-beeld te vinden was. Ook lijkt mij twijfel aan het plaatsaanduidend karakter van „ring sagala" (eerste regel van strophe 6) niet gerechtvaardigd, tenzij men de zaken ingewikkelder moet maken dan zij schijnen; iets, waartoe thans m.i. geen aanleiding meer is. Er is echter nog iets anders, dat een plaatsing van Sagala in of bij Singhasāri niet onwaarschijnlijk maakt. Sagala is namelijk, zooals Kern opmerkte, de naam van de hoofdstad van Menandros, de vorst van wiens geleerdheid in zake het Buddhisme de traditie hoog weet op te geven. [1]) Zou het nu zoo verwonderlijk zijn, indien de bijzettingsplaats van Kṛtanagara, van wien de Nāgarakṛtāgama naar verhouding tot de andere vorsten overdreven veel goeds te vertellen weet omtrent zijn buddhistische geleerdheid, met den naam van dat Indische prototype genoemd werd? Een bewijs ligt hierin natuurlijk niet opgesloten, doch de kansen worden er zeker niet minder op.

Laten wij het door Moens gevoelde probleem als niet langer bestaand terzijde en nemen wij aan dat het Çiwa-Akṣobhya-beeld van Djawi dus een ander was dan het Wairocana-Locanā-beeld van Sagala, dan verzet zich zijn voorstelling van zaken (jina, tevens ardhanārī en wel een, samengesteld uit Wairocana en Locanā) niet tegen mijn identificatie. Geen van de geciteerde schrijvers heeft dus door zijn studie onoverkomelijke bezwaren opgeworpen.

Beschouwen wij ons beeld thans nog eens van een ander oogpunt, namelijk kunsthistorisch.

Dat Prapañca's woorden „atyanta ring çobhita" geen grootspraak zijn, daarvan kan een eerste blik ons reeds overtuigen. Inderdaad, er zijn niet veel beelden gevonden, waarvan de modeleering van het lichaam benevens de verzorging van het ornament een zoo groote hoogte

[1]) Nāg. pag 113.

bereikt hebben als het onze deed. Terecht merkt Bosch op, dat het op één lijn staat met dat van Kṛtarājasa te Simping en de Pārwatī van Ngrimbi, ja, deze in sommige opzichten nog overtreft. [1]) In het bijzonder is het de egyptisch aandoende kop, welke een meesterhand verraadt - het profiel daarvan is bovendien merkwaardig, aangezien het in vele opzichten reeds de kenmerken van de balische topeng vertoont; de gelijkenis met enkele der zeer oude topengs uit de poera topeng te Blahbatoeh is zelfs opvallend. Het ornament is ongemeen rijk; boven het diadeem van de kroon steekt de stralenkrans uit, welke wij bij vele andere beelden, vooral uit de Majapahitsche periode, kunnen aantreffen. De kroon zelf is grooter en rijker dan gemeenlijk het geval is; het type is dat van Erlangga's kroon van Bĕlahan. Opvallend zijn de makara-sierstukken van de soempings, die zich tot ver over de schouders uitstrekken. Men vindt ze ook, doch in eenigszins gewijzigden vorm, bij de beelden van Kṛtarājasa en zijne echtgenoote, doch eveneens in Djago bij de Sudhanakumara; zij zullen ongetwijfeld iets te zeggen hebben in verband met rang of afkomst van de afgebeelde persoon. [2])

Dat de akṣamālā een lingga draagt is den lezer natuurlijk reeds opgevallen; hetzelfde zien wij bij de meeste der latere beelden. [3]) Voor de afgebroken rechterhand zouden wij een lotus als bijzettingssymbool

[1]) Oudheidkundig Verslag 1929 : 156.

[2]) Natuurlijk doet de kroon dit ook en waarschijnlijk ook veel van het overige ornament. Het zou aanbeveling verdienen daarnaar eens een onderzoek in te stellen, nu wij zoo langzamerhand een kleine reeks van bijzettingsbeelden kennen, waarvan met eenige zekerheid of waarschijnlijkheid de historische persoon aan te wijzen valt (Erlangga-Wiṣṇu van Bĕlahan; Mahendradattā-Durgā te Koetri; Ken Dĕḍĕs-Prajñāpāramitā te Leiden; Anūṣapati - Çiwa te Amsterdam; Wiṣṇuwardhana - Amoghapāça te Djago; Kṛtanagara - Ardhanārī te Berlijn; Kṛtarājasa - Harihara van Soembĕr Djati; Tribhuwanā-Pārwatī van Ngrimbi; Gāyatrī-Prajñāpāramitā te Batavia).

[3]) Vgl. de drievoudige lingga op het drievoudige akṣa-snoer der pĕdanda's op Bali.

willen verwachten; de achtergebleven sporen laten bloemornament zien.

De knots, welke op de foto niet goed zichtbaar is, is een wajraknots en is door deze wajra eigenlijk het eenige uitgesproken buddhistische aan het beeld. Interessant is ten slotte nog de bloemband om den voetlotus, die misschien, evenals de parelrand om dien van het beeld van Kiḍal, nog tot een nadere bepaling van het heiligdom kan leiden, hetwelk dit beeld eenmaal binnen zijn muren bevat heeft.

Aldus zag het portretbeeld er dus hoogstwaarschijnlijk uit van den man, die zich de evenknie van Kubilai Khan achtte; die van 1254 tot 1292 dus bijna veertig jaren regeerde, waarvan de laatste vierentwintig jaren als alleenheerscher over Java; die vanuit zijn kraton in Singhasāri zijn legers naar Soematra stuurde om daar een vazalstaat te stichten, die den eeuwigen rivaal van Java, Çrīwijaya, het zwijgen zou opleggen; die het naburige Bali onderwierp en den grondslag legde voor Java's grootheid tijdens Majapahit; die den gezant van den Mongoolschen keizer van China met geschonden aangezicht naar huis stuurde als een antwoord op de aanmatiging van diens heer en die zich niet schroomde in zijn binnenlandsche politiek met oer-oude tradities, doch ook met personen te breken. Maar tevens de man, die zijn volle aandacht wijdde aan de geheime leer van het Tantrayāna en daarin de grootste hoogte wist te bereiken welke ooit een Javaansche vorst verwierf; misschien is uit dit laatste het ongehoord zelfvertrouwen te verklaren dat uit tal van zijn daden blijkt. Naast hem is een Erlangga een struikelend beginneling en verbleekt de figuur van Ayam Wuruk tot die van een salonvorst; slechts Gajah Mada is zijn evenknie. Terecht heeft Prapañca van de zeven-en-dertig strophen, waarin hij de geschiedenis der vorsten van Singhasāri en Majapahit bezingt, er elf aan dezen merkwaardigsten aller Javaansche vorsten gewijd.

De Zwarte Kunst in den Banggai-Archipel en in Balantak,

door

Dr. ALB. C. KRUYT.

Hoe lager de trap van geestelijke ontwikkeling is, waarop een natuurvolk staat, hoe sterker het geloof is in het vermogen van den mensch om zijn medeschepsel door middel van tooverij schade toe te brengen. Deze tooverij berust op de macht, die sommige menschen meenen te bezitten om door magische middelen op het lichaam van anderen in te werken. Bij zulk een geestelijk laagstaand volk, dat slechts een zwak geloof aan een alles besturende macht buiten den mensch bezit, worden ziekte en dood in de eerste plaats toegeschreven aan de machinaties van den eenen mensch op den ander. Zelfs een booze blik, een toornig woord hebben naar zijn voorstelling reeds een schadelijke uitwerking op het leven van mensch, dier en plant.

Wanneer men wat intiemer kennis heeft gemaakt met het dagelijksch leven van een natuurvolk in huis en kampoeng, staat men als Westerling verbaasd over de groote mate van onderlingen naijver, die onder de menschen bestaat. Zoodra de een wat meer voorspoed heeft dan de ander, zijn de minder bevoorrechten jaloersch en den gelukkige kwalijk gezind. Zoo'n stemming is alleen te bezweren door allen in dien voorspoed te laten deelen. Doet men zoo niet, dan loopt men dadelijk kans (zoo denkt men) om door den boozen blik, door een verwensching, of door toepassing van zwarte kunst ziek gemaakt te worden, zoodat men niets aan zijn voorspoed heeft.

Deze vrees om het wraakgevoel bij anderen op te wekken heeft geleid tot allerlei voorschriften, als daar zijn, dat men steeds van den jachtbuit aan anderen, die erom vragen, moet mededeelen, dat een zwangere vrouw niets rechtstreeks mag weigeren, en derg..

Het wantrouwen in den omgang met den medemensch is zóó sterk, dat men een ander er steeds van verdenkt iets in den zin te hebben om door zwarte kunst schade te berokkenen. Elke onwillekeurige beweging van een mensch wekt achterdocht, en bij elke ongesteldheid wordt het eerst overwogen of misschien tooverij in het spel is.

Het geloof aan zwarte kunst is onder de bewoners van den Banggai-Archipel en in Balantak op Oost-Celebes heel sterk. Het is moeielijk er achter te komen welke methoden bij het uitoefenen van zwarte kunst worden toegepast. Ofschoon ieder er genoeg over heeft gehoord, schroomt men er met anderen, vooral onbekenden, over te spreken. Door er veel over te openbaren toch loopt men kans zelf verdacht te worden een beoefenaar van die kunst te zijn.

Om iemand langs magischen weg kwaad te doen heeft men iets noodig, dat met die persoon in nauwe aanraking is geweest; men kan dit vergelijken met „reuk-geven" aan politie-honden. Een weggeworpen tabakspruim, een vrucht, waaruit men een stuk gebeten heeft, een afgesneden nagel, een uitgevallen haar, aarde van een voetstap, al dergelijke dingen kunnen dienen om iemand kwaad te doen.

In het Banggaische is de gewone wijze waarop men met zoo'n voorwerp te werk gaat de volgende: Men schudt een jongen bamboestengel zoo hevig, dat hij afknapt; in dezen bamboe doet men het voorwerp, dat van den te benadeelen persoon afkomstig is, of met hem in aanraking is geweest. Gebruikt men daarvoor de aarde van een voetstap, dan hakt men er eerst zevenmaal met zijn kapmes in, en doet er vervolgens zeven schepjes van in den koker. Hierbij worden

gevoegd: *toebele,* vergif waarmee visch bedwelmd wordt, sap van den *nggalipak*-boom en Spaansche peper. Dan wordt de koker langzaam verbrand onder het uitspreken van een bezwering. Deze wijze van tooverij heet *binodotanggon.*

Een methode die ook veel wordt toegepast is om eenig voorwerp in het lichaam van een ander te tooveren. Zoo'n voorwerp wordt door tooverformules krachtig gemaakt, en vervolgens op den weg gelegd, dien de te schaden persoon gewoon is te gaan, of men geeft het een plaats onder zijn woning. Zoo'n voorwerp, dat als vergif werkt, wanneer het in het lichaam van den mensch is overgegaan, heet *doti,* een woord dat nagenoeg over geheel Celebes in gebruik is. Waaruit het bestaat weet men niet te zeggen; ieder schijnt zijn eigen wijze van bereiding te hebben.

Heksen, wier boos innerlijk het lichaam verlaat om op de lever van den medemensch te azen, en weerwolven, die zich in allerlei dieren veranderen kunnen, kent de Banggaier niet. Maar wanneer een vlieg zich plotseling met veel gegons op iemand neerzet, terwijl er overigens geen vliegen zijn waar te nemen, of als een huishagedis met een zwaren tik op den vloer der woning valt, schrikt men steeds, en denkt aan de mogelijkheid dat op deze wijze *doti* de woning is binnengedragen. Wordt dan kort hierop een der huisgenooten ziek, dan is het vermoeden zekerheid geworden.

Soms gebruikt men in de zwarte kunst een kat om zijn medemensch te dooden. Het dier wordt eerst toegesproken, en men gelast het de ziel van N.N. te krabben. Daarna sluit men haar in een gebruikten kookpot, waarna pot en dier met één slag van het kapmes doormidden worden gehakt.

Het uitoefenen van zwarte kunst wordt in het Banggaische zóó algemeen geacht, dat men geen bepaalde toovenaars heeft. Van de priesters, *talapoe,* onderstelt men, dat zij met allerlei geheimmiddelen bekend zijn, en bij dezen klopt men wel aan om onderricht in

tooverij te ontvangen. Menschen met rood omrande oogen worden al dadelijk verdacht als personen, die door hun naijverig en asociaal gemoed er bijzonder op uit zijn anderen met *doti* om te brengen. Verder wordt iemand, die onder het huis van een ander scharrelt, of in zijn eentje rondloopt, dadelijk van kwade oogmerken verdacht, en als kort daarop iemand in die woning, waarbij hij heeft rondgedwaald, of iemand die hem op zijn omzwerving ontmoet heeft, ziek wordt, staat dadelijk vast, dat dit komt door de *doti* van den verdachte. Hebben twee lieden twist met elkaar gehad, en wordt de een kort daarop ongesteld, dan acht men het zeker, dat hij door den ander „vergiftigd" is, vooral als de kranke bloed opgeeft, en de nagels zijner vingers zwart worden. Soms heeft iemand een droom, waarin hij een bekende op zich toe ziet komen. Als hij zich den volgenden dag dan onwel voelt, komt dadelijk de gedachte bij hem op: „NN, dien ik in den droom heb gezien, heeft mij *doti* toegediend".

In Balantak, waar de gifmenger *mian padoti* heet, beweert men, dat meer mannen dan vrouwen aan zwarte kunst doen. Dit staat misschien in verband met de wijze, waarop men zegt, dat men zich deze kunst eigen maakt, behalve als men ze van andere gifmengers heeft geleerd. Iemand gaat daartoe in zijn eentje een nacht doorbrengen op een eenzame plek, waar een geest heet te wonen. Hij moet in dien nacht aan allerlei verschrikkingen het hoofd bieden: monsterachtige wezens, menschen en dieren, trachten hem van die plek te verjagen. Wanneer hij alle moedig weerstaat, zal eindelijk de geest zelf komen, en hem vragen wat hij wenscht. De kluizenaar zegt dan in de wetenschap der zwarte kunst onderwezen te willen worden. Daarop deelt de geest hem dan mede, hoe hij te werk moet gaan om zijn medemensch in het geheim te benadeelen.

Dit „kluizenaar-spelen" heet *mobaratapa* (Mal. *bertapa*, met het voorvoegsel *mo-*). Alle stammen op Celebes kennen dit, maar bij de meesten wordt het aangewend

om medicijnen en middelen te verkrijgen tot genezing van een geliefd persoon of om zich onkwetsbaar te maken en immuun voor de inwerking van de zwarte kunst van anderen.

De *doti*, oorspronkelijk een zichtbaar voorwerp, wordt op onzichtbare wijze op iemand afgezonden. Het zijn daarom ook onzichtbare machten, die den mensch daartegen moeten beschermen. Met deze taak wordt een van de huisgoden belast. De bewoners van den Banggai-Archipel houden er vier huisgoden op na, die ze aanduiden met den verzamelnaam van *pilogot*. Een van hen is de verpersoonlijking van het physieke leven der leden van het gezin; een ander is de macht, die uitgaat van al de placenta's van overleden en levende huisgenooten; een derde is de concentratie van elks vruchtwater, en de vierde eindelijk is de magische kracht, die uitgaat van het samengebrachte menstruaal bloed van alle vrouwen in de familie. *Pilogot* is dus het physieke leven en de physieke kracht van de familie als een eenheid gedacht.

Aan den vierden *pilogot*, die den naam draagt van Balani, dat „dapper, vurig" (Mal. *berani*) beteekent, is de taak opgedragen om alle *doti*, die het huis binnen wil dringen om er schade aan te richten, den pas af te snijden. Daarom mag Balani niet in huis wonen, maar hij krijgt een verblijfplaats erbuiten. Dicht bij den voet van de trap worden twee stokken in den grond gestoken met een span tusschenruimte, ongeveer 3 dm. boven den grond. Het liefst neemt men daarvoor stengels van de Dracaena terminalis (drakenbloed), omdat deze planten wortel schieten, en dus niet behoeven te worden vernieuwd. Maar men kan ook ander hout nemen. Moeten de stokken worden vernieuwd, dan mag dit alleen gebeuren na het vieren van een offerfeest (*mabatong*). Betrekt men een nieuwe woning, dan worden de stokken uitgetrokken, en bij de trap van het nieuwe huis geplant.

De twee stokken vormen dus een soort van poortje. Bij dat poortje houdt Balani de onzichtbare *doti*, die de trap op wil gaan, tegen. Daarom worden nu en dan offers aan Balani gebracht, bijna altijd honden, om hem vurig te houden, opdat hij de kracht beware om de *doti* terug te drijven. In gewone taal: de mensch wenscht zich innerlijke kracht toe om de *doti*, die hem belaagt, te kunnen weerstaan, zoodat ze geen vat op hem heeft.

In Balantak zijn het ook geesten, die Balani heeten, die worden aangeroepen om *doti* onschadelijk te maken. Maar hier zijn deze geesten niet zoo innig met het wezen van den mensch verbonden als in Banggai. Balani zijn hier zelfstandige geesten, die aan het zeestrand en in de bosschen wonen. Als het oogstfeest gevierd wordt, of als men ter jacht gaat, wordt ook aan Balani geofferd. Door het orakel wordt soms aan de menschen te kennen gegeven, dat Balani om een hond vraagt, die nu eens moet dienen om Balani zelf moed bij te brengen, dan weer om de *doti* onschadelijk te maken. In Balantak drukt men dit laatste op de volgende wijze uit: „opdat de *doti* den hond ete en niet den mensch" (bij het vernemen van een of ander geluid, dat kwaad voorzegt, wordt in Balantak ook een hond gedood, opdat de *mambara*, het onheil, dat zich uit dit geluid emaneert, niet den mensch treffe, maar den hond).

Maar de eilandbewoners laten de zaak niet alleen aan Balani over, ze handelen ook zelf. Wanneer bijvoorbeeld iemand bloed spuwt of bloed afgaat, is het zeker, dat de *doti* van een medemensch zijn werk in hem doet. Men spreekt de *doti* dan toe, en zegt hem terug te gaan naar dengeen, die hem afgezonden heeft. Vervolgens wordt een bamboe koker met water doorgehakt, zoodat de inhoud wordt uitgestort; men zegt zoo te doen om te verhinderen, dat de verdreven *doti* weer tot die persoon zal terugkomen. Wordt de zieke na een paar dagen niet beter, dan neemt men een hond. Heeft men de behandeling van den zieke zelf in handen genomen, dan wordt de hond toegesproken:

„Gij, hond, breng de *doti* naar zijn meester terug". Daarna slaat men het dier den kop af.

In Boeko op Peling spreekt men het volgende bij het dooden van den hond: „Zon en aarde, ziet hierheen! en laat de *doti* dezen mensch niet eten (verteren)". Eerst als de zieke hersteld is, heeft er een plechtigheid plaats, waarbij men de *doti* naar zijn meester laat teruggaan. Hiertoe worden een hond en een varken geslacht. Voordat deze dieren gedood worden, worden de donder, de wind en allerlei geesten aangeroepen en „gehuurd" om de *doti* terug te brengen. Vaak wordt na een plechtigheid voor het terugbrengen van de *doti* ook een bamboe koker met palmwijn of water doorgehakt, zoodat de inhoud op den grond wordt uitgestort. De koker is tegen de trap van het huis geplaatst, waarin de zieke zich bevindt; de priester danst (*balatindak*) er eerst om heen, voordat hij den bamboe doorhakt. Men zegt zóó te doen, opdat de booze geesten eerst kunnen drinken, voordat ze de *doti* terug gaan brengen.

Roept men de tusschenkomst van Balani in om den zieke van de *doti* te verlossen, dan wordt de hond gedood bij de verblijfplaats van dezen geest, nadat men hem aldus heeft toegesproken: „Gij, Balani, zijt de weg, waarlangs de *doti* in ons huis is gekomen; neem uw deel (den hond), en doe de *doti* terugkeeren". Of men zegt tot hem: „Gij, Balani, neem dezen hond, en sta niet toe, dat de *doti* of het kwaad door de stem des menschen veroorzaakt, onzen huisgenoot doode, en u van uw aandeel (den hond) beroove".

Als men in het Tinangkoengsche op Oost-Peling een hoen heeft geslacht om uit diens ingewanden op te maken wie of wat de ziekte heeft veroorzaakt en de darmen blijken donker gekleurd te zijn, dan is men overtuigd, dat *doti* in den kranke werkt. Dan neemt men een zwart hoen bij de pooten, en zwaait daarmee door het heele huis, als om al het kwaad, dat zich in de woning bevindt, op den vogel te laden. Dan brengt

men hem een tien meter van het huis af, en daar wordt het hoen geslacht, samen met een hond, nadat men aan beide vooraf heeft opgedragen om de *doti* weg te brengen. De dieren worden daarna in den grond begraven; alleen de onderkaak van den hond wordt afgesneden om uit de daarin voorkomende zenuwholten op te maken, of de hond aan de opdracht heeft voldaan. Blijkt de kaak bij de twee gewone zenuwholten aan de eene zijde nog een derde kleine holte te hebben, en kleeft daaraan wat bloed, dan is dit een bewijs, dat de doti niet is weggebracht. Dan moet een tweede hond het leven laten. Als de *doti* naar dengeen, die hem heeft afgezonden, is teruggebracht, wordt deze (de afzender) er vaak ziek door.

Ook in het Balantaksche weet men zichzelf te helpen in gevallen, dat *doti* in het lichaam van een zijner verwanten is binnengedrongen. Wanneer het orakel heeft uitgemaakt, dat men met zulk een geval te doen heeft, neemt men een kleinen hond, een hoen en een klein soort kikvorsch (*barangkokok*), die alle worden gedood. De levers van deze beesten worden toebereid en samen met rijst en een ei op een boomblad uitgespreid, waarbij ook enkele vruchten van den *kalambete*-boom, die vergiftig zijn, worden gevoegd. Aan den hond is, voordat hij gedood werd, opgedragen het gif, *doti*, naar den eigenaar ervan terug te brengen. De priester, *bolian*, zet zich bij het offer neer, en roept de ziel (*mbelaloeng*) van dengeen die verdacht wordt de *doti* te hebben afgezonden, om het bereide voedsel te komen nuttigen. Als de priester, na een poos gewacht te hebben, merkt dat de geroepene gekomen is (waaraan hij dit merkt, kon ik niet te weten komen), haalt hij snel een stok te voorschijn, dien hij verborgen gehouden heeft, en slaat de ziel daarmee dood. Deze handeling draagt den naam van *mansoeai*.

Een man van Tinangkoeng vertelde mij, dat hij eens een groot varken had gekocht. Kort daarop werd hij ziek, en het stond dadelijk bij hem vast, dat iemand

doti op hem had afgezonden, omdat hij jaloersch was op dit prachtige dier (het behoeft niet eens *doti* te zijn, de naijverige kan alleen booze woorden over den gelukkige hebben gebruikt, die nu hun schadelijke werking in diens lichaam doen). Hij wist niet beters te doen, dan het varken te laten slachten, en daarvan een feestmaaltijd aan te richten, waarop hij ook de twee personen noodigde, die hij ervan verdacht de *doti* te hebben gezonden, of de booze woorden te hebben gesproken. Door van het varkensvleesch mee te eten, maakten ze hun eigen *doti* of booze woorden krachteloos. Een paar dagen daarna was de zieke dan ook hersteld.

Zoo vertelde mij een inwoner van Tampodaoe, dat hij na een feestmaaltijd, dien hij had aangericht, erge buikpijn gekregen had. Hij was dadelijk overtuigd, dat deze veroorzaakt werd door de zwarte kunst van iemand, die niet op dit feestje was genoodigd, en die daarover boos was op den feestgever. Dadelijk liet de kranke weer een maaltijd bereiden, waarop de verdachte mede genoodigd werd. En zie, enkele dagen daarna was de zieke hersteld.

In het Banggaische zijn er ook menschen, die in gevallen van „vergiftiging" een belofte doen *(bapoesi)*. Men doet dit vooral als men meent te weten door wiens machinaties de ziekte is ontstaan. Vader of broer van den zieke zegt dan: „Als gij, NN, *doti* op mijn zoon (broer) hebt afgezonden, waardoor hij ziek geworden is, zal ik u een varken geven, als ge hem weer beter maakt". Als de zieke dan werkelijk herstelt, slacht men een varkentje. Voordat dit gedood wordt, roept men: „He, NN, neem je varken". De geroepene weet hier echter niets van, en men eet zijn varken zelf op.

Zooals al is opgemerkt, denkt men bij elke ziekte het eerst aan zwarte kunst, als de bewerkster der krankheid. Ook bij den dood van jonge en krachtige menschen rijst dadelijk het vermoeden bij de familieleden, dat

de doode het slachtoffer is van de machinaties van den medemensch. Als bloed uit den neus van het lijk komt, of het lijk wordt zwart, dan is dit een zeker teeken, dat die mensch gestorven is door de werking van *doti*. Vaak deelt de kranke aan de omzittenden mede, dat hij er zeker van is door *doti* ziek te zijn gemaakt. Gewoonlijk noemt hij dan ook den naam van dengeen dien hij verdenkt. NN is eenige dagen geleden zijn huis voorbijgegaan; hij deed toen vreemd, wilde niet aan de uitnoodiging om boven te komen voldoen; en hij was geen kwartier voorbij, of de zieke voelde zich onwel worden.

Of hij vertelt, dat hij in zeker dorp is geweest, waar NN opvallend tegenover hem te werk ging: nauwelijks thuisgekomen, voelde hij een brandende pijn van binnen, dat van niemand anders afkomstig kon zijn dan van dien NN.

Als men overtuigd is, dat iemand door zwarte kunst om het leven is gekomen, maar men heeft geen aanwijzingen, wie de schuldige zou kunnen zijn, dan tracht men dit door wichelen te weten te komen. Ieder Banggaier en Balantakker heeft een lijstje van verdachten in het hoofd, die bij deze en gene gelegenheid wel eens zijn genoemd als beoefenaars van zwarte kunst. Men wichelt (*bapoelos, momoelos*, Banggaisch en Balantaksch) met de span van de hand. Vooraf wordt tusschen de saamgeklemde handen geblazen, en men prevelt erin om te vragen, dat het orakel te kennen moge geven of de *doti* van NN afkomstig is; dan legt men de toppen der beide middelvingers op elkaar, en zet driemaal de span van de rechterhand op den linkerarm uit. Van het eindpunt meet men dan weer 3 span terug; reikt de vingertop van de rechterhand over dien van de linker heen, dan beteekent dit een bevestigend antwoord op de gedane vraag. Kan de top van den vinger der rechterhand dien van den linker niet bereiken, of komen de beide toppen weer precies op elkaar te

liggen, dan wil dit een ontkennend antwoord op de vraag beduiden. Dit wichelen met de span wordt op den Banggai-archipel ook speciaal *toetoeboi*, Banggai, *toetoebe*, Sea-sea, genoemd.

De Banggaische priester, *talapoe*, kent ook een soort van ausculteeren van het hart. Met de vingertoppen voelt hij de hartstreek af, en bepaalt dan de plek, waar de hartslag het duidelijkst voelbaar is. Is dit het geval op een bepaalde plek, dan constateert hij, dat *doti* de oorzaak van het lijden is.

Nog niet zoo lang geleden ging geen lijk uit huis, of men had het eerst ondervraagd over de oorzaak van zijn dood. Bij de Banggaiers die Mohammedaan zijn geworden, die dus geen kist meer voor het lijk gebruiken, werd de baar, waarop de doode was gelegd, door vier man op de schouders genomen. Bij de Heidenen namen twee mannen den draagstok, die aan de kist met het lijk erin is gebonden, op den schouder. Dan ondervroeg een priester of een oude van dagen het lijk: „Heeft Pilogot (de Mohammedanen zeggen Allah ta'ala) uw leven weggenomen?" Als het lijk dan niet bewoog, beteekende dit een ontkenning van de vraag. Dan ging men voort: „Zijt ge door *doti* om het leven gekomen?" Wanneer de baar of de kist dan heen en weer zwaaide, gold dit voor een bevestiging van de vraag. Er zijn streken, waar men daarna doorging met vragen door den naam te noemen van iemand die al meermalen verdacht was geweest van aan zwarte kunst te doen, om zoodoende te weten te komen, op wien men zijn wraakgevoel kon koelen. In andere oorden deed men dit niet.

In Kindandal vertelde men mij, dat het lijk in de lengte bewoog, als het een vraag ontkennend wilde beantwoorden. Wilde het een vraag bevestigen, dan bewoog het heen en weer. Dit ondervragen heet als andere wijzen van wichelen: *bapoelos* (*pinoelos* gewicheld worden).

In Balantak schijnt het ondervragen van een lijk naar de oorzaak van den dood niet zoo geregeld te

hebben plaats gehad als in 't Banggaische. Men deed zoo alleen, als in een woning reeds enkelen kort na elkaar overleden waren. Het lijk werd dan in zijn kist naar beneden gebracht, en men bond er over de lengte een stok aan vast. Acht man tilden den doode daaraan op. Dan kwam de priester, *bolian na mena*, die speciaal bij sterfgevallen dienst doet, en wiens voornaamste werk hierin bestaat om de ziel van den overledene uit de handen van booze geesten, die haar belagen, te houden. Deze *bolian* ondervroeg het lijk, of de doode soms door de werking van *doti* om het leven was gekomen. Was dit inderdaad het geval, dan begon de kist hevig te schommelen. Op dezelfde wijze trachtte men er achter te komen, wie het gif had toegediend. Bij de begrafenis van zulk een doode werd een hond gedood, waarvan het bloed gestreken werd aan de palen van de grafhut. Men deed dit, „opdat de beenderen der nabestaanden geen pijn zouden gaan doen" (de bedoeling hiervan is vermoedelijk: opdat de *doti*, die deze persoon gedood heeft, niet ook de nabestaanden aantaste en ziek make).

Wanneer velen het met elkaar eens waren, dat een zeker persoon de zwarte kunst uitoefende, en hij reeds enkele slachtoffers heette gemaakt te hebben, begon men met hem te beboeten, in het Banggaische bijvoorbeeld met een varken en 7 draagmanden (*bois*) met oebi. In Balantak was de boete die aan den giftmenger werd opgelegd, hoog, soms tot f 300 toe. Men gelooft ook dat er middelen bestaan waardoor een heksenmeester zijn verderfelijke kunst kwijt raakt. Iemand die beweert zulke middelen te kennen, wordt er wel eens bij geroepen om een verdachte te cureeren.

Ontkende de verdachte zijn schuld, en wilde hij de boete niet betalen, dan gebeurde het een enkele maal, dat men toestond, dat hij zijn schuld of onschuld bewees door een godsoordeel (*bagoensal*, duiken, de hand in kokend water steken, een gloeiend stuk ijzer vasthouden). Maar dit schijnt toch weinig te zijn

voorgekomen. Bleef beschuldigde weigeren om de boete te betalen dan werd hij gedood.

In Tinangkoeng had men een wichelwijze, die alleen gebruikt werd om uit te maken, of iemand beoefenaar van zwarte kunst was of niet, een methode, die in andere deelen van dit eilandenrijk niet bekend is. Daarbij werd een hakmes in de lengte in den grond gegraven, zoodanig, dat slechts iets van het scherp boven de aarde uitstak. De verdachte moest dan den voet in de lengte op het scherp zetten en erop gaan staan. Bleek de voetzool daarna verwond te zijn, dan was hij schuldig. Van te voren was uitgemaakt hoeveel de aanklagers hadden te betalen, wanneer door de proef bewezen werd, dat ze die persoon valsch beschuldigd hadden.

Wanneer een der Hoofden, *basalo* of *tonggol*, van het plan hoorde om een giftmenger te dooden, dan haalde hij de op wraak belusten wel eens over om de goederen van den beschuldigde te gaan rooven, maar zijn persoon ongemoeid te laten. In zoo'n geval werd ook een offer van een varken, geit of hoen gebracht om de zwarte kunst van dien mensch krachteloos te maken, zoodat hij er geen schade meer mee kon doen. Ging men zoo iemand dooden, dan was het streng verboden iets uit zijn huis weg te nemen. Vermoedelijk leeft hierbij de gedachte, dat met het eigendom van den gedoode ook diens neiging om anderen door zwarte kunst te dooden, op de moordenaars zou overgaan.

Gewoonlijk ging men pas over tot het dooden van een verdachte, als men overtuigd was, dat velen aan de schuld van den persoon geloofden, zoodat zelden weerwraak volgde. Meestal gingen een of twee personen er op af, broers of neven van den laatsten persoon, die door den verdachte heette gedood te zijn. Om zoo'n daad uit te voeren waren niet veel menschen noodig, want de huizen stonden op zichzelf, verspreid. Werd er tegenstand geboden, dan had men toch steeds met

slechts enkelen te doen. Bovendien koos men voor den overval het meest geschikte oogenblik.

Voordat men den gifmenger ging dooden, slachtten sommigen een hond bij de woonplaats van Balani aan den voet van de trap om moed te krijgen; anderen vergenoegden zich alleen met een sirih-pinang-offer (*sinolong*). Dit en het volgende geldt alleen van de bewoners van den Banggai-Archipel. Trof men na het dooden van een schuldige een hond van dezen aan, dan werd dit dier ook gedood. Was dit niet gebeurd, dan gingen een paar huisgenooten de moordenaars tegemoet met een hond, en dit dier werd dan door hen gedood, voordat ze in hun eigen woning mochten terugkeeren. Deze hond droeg den naam van *posoesoeli saboeng*, d.i. om de *saboeng* terug te doen gaan. *Saboeng* is tegen iets in of op vliegen, zooals twee hanen, die met elkaar vechten. In dit verband zou men *saboeng* met „wraakgevoel" kunnen weergeven, en wel het wraakgevoel van den verslagene. Dit wraakgevoel gaat met de moordenaars mee naar hun woning, en dit gevoel zou een der moordenaars wel eens kunnen aanzetten om ook een zijner huisgenooten overhoop te steken. Dit wraakgevoel nu moet de hond naar den verslagene terugbrengen. Toen ik vroeg of men wel eens gehoord had, dat de moordenaars de scalp van den verslagene namen, was men zeer verbaasd, en men antwoordde: „Wel neen, dan zou immers de lust om menschen te dooden door middel van zwarte kunst op hem die de scalp nam, overgaan!"

Het gebeurde wel, dat degeen op wien de plicht rustte om een voor gifmenger verklaard persoon, die zijn vader, zijn zoon of zijn broer door *doti* om het leven had gebracht, te dooden, den moed miste om den moord te begaan. Dan huurde hij iemand, die van dergelijke terechtstellingen zijn handwerk maakte. Deze menschen dragen den naam van *talenga*, wat bij verwante stammen „voorvechter" beteekent. De huurprijs bedroeg 1 of 2 gongs. Soms haalde iemand een jong-

mensch over den gifmenger te dooden onder belofte, dat hij dan zijn dochter zou mogen huwen zonder bruidschat te betalen.

Daar alle overleggingen om een verdacht persoon te dooden in het geheim plaats hadden, wist niemand of hijzelf niet eens op een goeden dag overvallen zou worden. Hierdoor leefde men steeds in onrust, en was men altijd op zijn hoede.

De Onuitroeibare Stephens-Eilanden

door

C. C. F. M. LE ROUX [1]).

Onlangs mocht ik uit handen van Dr. J. Zwierzycki, één der bewerkers van de fraaie „Geologische Overzichtskaart van den Nederlandsch-Indischen Archipel", een overdruk ontvangen uit het Jaarboek van het Mijnwezen in N. I., 56ste jaargang 1927, Verhandelingen 1ste gedeelte, bevattende eene toelichting bij de bladen XIV en XXI (Noord- en Zuid-Nieuw-Guinee, Schaal 1 : 1000000).

Tot mijne groote verwondering ontwaarde ik op het blad van Noord-Nieuw-Guinee, nagenoeg zuiver ten Noorden van de Mamberamo-monding en op 175 K.M. afstand daarvan, een groep van twee mij tot dusver onbekende eilandjes ingeteekend onder den naam „Stephen-Eilanden" [2]). Geographisch zijn deze eilanden geplaatst op 0° 9′ N. B. en 138° O. L. van Gr.; het grootste eiland is geteekend op eene lengte van 4 K.M., het kleinste — 2 K.M. ten Oosten daarvan gelegen — meet nog niet een halve K.M. Dicht om de groep zijn dieptelijnen van 50, 100, 1000, 2000 en 3000 meter aangebracht, welke den indruk vestigen, dat deze eilandengroep hydrografisch behoorlijk is opgenomen en in kaart gebracht.

Dr. Zwierzycki deelde mij aanstonds mede, deze eilandengroep met opzet op de kaart te hebben ge-

---

[1]) Mededeeling gedaan in de 34ste vergadering van de Afdeeling Taal-, Land- en Volkenkunde op 16 December 1932.

[2]) Bij punt *a* op het kaartje tegenover blz. 758.

bracht om op het twijfelachtig bestaan daarvan de aandacht te vestigen.

In de toelichting op blz. 5 van den overdruk zegt hij het volgende: „Zooals uit de dieptelijnen blijkt, bereikt „de zee (boven Nieuw-Guinee's Noordkust) vrij snel „oceanische diepten. Ten Noorden van de Mamberamo- „monding is op de Duitsche en Engelsche zeekaarten „een eigenaardige atollengroep geteekend, de Stephen- „eilanden, waarvan niet eens bekend is of zij al of „niet bewoond zijn".

Dr. Zwierzycki wist hieraan toe te voegen, dat in 1922 tijdens zijn verblijf in Noord-Nieuw-Guinee de toenmalige Resident Lulofs nog van plan was eene reis te ondernemen met den Gouvernementsstoomer ter opsporing van die eilanden. Dit plan is toen echter niet tot uitvoering gekomen.

Het spijt mij te moeten zeggen, dat Dr. Zwierzycki naar mijne meening een zeer gevaarlijken weg heeft bewandeld door de oplossing van het al of niet bestaan der Stephens-eilanden [1]) te zoeken in het opnieuw plaatsen van die groep op eene officiëele Nederlandsche kaart. Ook verwondert het mij, dat de Topografische inrichting te Batavia, waarbij de kaart in 1928 is gedrukt, die fout niet heeft opgemerkt. Slaat men toch Prof. Dr. Arthur Wichmann's bekende werk „Entdeckungsgeschichte von Neu-Guinea" op [2]), dan vindt men daar vermeld, dat de beide eilanden in 1767 door Philip Carteret zijn ontdekt, benoemd en op de kaart gebracht. Wichmann zegt voorts: „Diese Inseln sind über ein Jahrhundert lang ver- „gebens gesucht worden und erst im Laufe des letzten „Jahrzehntes von den Karten verschwunden. Es konnte „schon seit längerer Zeit gar keinem Zweifel unter- „liegen, dass sie mit den Providence-Inseln Dampier's, „also mit Aifondi und Ajawi, identisch sind. Bereits

[1]) Niet „Stephen", zooals ze ten onrechte meestal zijn genoemd.

[2]) *Nova Guinea*, Vol. I, 1909, zie p. 198 en 199, in het bijzonder noot 2 op p. 199.

„De Rossel wies darauf hin, dass diese Übereinstim-„mung sich ergibt, wenn man die Längendifferenz „(0° 48′) zwischen ihnen und den Mapia-Inseln in „Betracht zieht".

Bij nader onderzoek is mij gebleken, dat op deze uitspraak veel valt aan te merken. Het zoeken naar de Stephens-eilanden gedurende een eeuw lang is maar zeer betrekkelijk geweest. Men heeft enkele malen gezocht, doch daarbij naar mijn gevoelen onvoldoende rekening gehouden met het journaal, de kaart en in het bijzonder de landverkenning van den ontdekker zelf. Op grond van Carteret's gegevens acht ik eene identificatie van de Stephens-eilanden met de Providence-eilanden niet juist.

Teneinde te voorkomen, dat het vraagstuk der Stephens-eilanden in de toekomst opnieuw aan de orde wordt gesteld, komt het mij noodzakelijk voor, de geschiedenis van al hetgeen op die eilanden betrekking heeft, hieronder in het kort samen te vatten en te trachten tot eene beslissende uitspraak te komen over hetgeen door Carteret voor de Stephens-eilanden is aangezien. Voor de cartografie van onzen Archipel lijkt mij die bespreking van voldoend belang. Weliswaar zijn de eilanden reeds een kwart eeuw van de Nederlandsche zeekaarten verdwenen, doch ook onze landkaarten en de vreemde kaarten dienen daarvan gezuiverd.

Bovendien hebben wij hier te maken met een zeer leerzaam voorbeeld, hoe eenmaal gemaakte fouten in de cartografie op grond der ontdekkingsgeschiedenis zich hardnekkig voortplanten en bijna niet zijn uit te roeien.

***

De Engelschman Philip Carteret zeilde den 22sten Augustus 1766 van Plymouth uit, als kapitein op Z. M. korvet „The Swallow", voor een reis om de wereld. Zijn schip vormde met twee andere schepen een eskader onder bevel van den Kapitein Samuel Wallis, hetwelk

eene ontdekkingsreis om de wereld ging maken. Men stak den Atlantischen Oceaan over en stevende vervolgens door Staat Magalhães. Na het doorvaren van die straat raakte Carteret met zijn schip van de beide andere schepen af. Hij volgde de Zuidwestkust van Zuid-Amerika tot het eiland Juan Fernandez en stak daarna den Stillen Oceaan over, tot hij beoosten Nieuw-Guinee in het vaarwater van Le Maire en Tasman geraakte.

Na den ontdekkingstocht langs de kusten van Nieuw-Ierland en de Admiraliteitseilanden te hebben voortgezet, werd de koers genomen benoorden Nieuw-Guinee, ver uit de kust, in de richting van de Philippijnen.

Den 22sten September 1767 bevond de „Swallow" zich op 0° 53′ Z. Br. en 140° 5′ O. L. v. Gr., dus in de wateren van Nederlandsch-Nieuw-Guinee, 160 K.M. recht ten noorden van de kampong Demta. Twee dagen later ontdekte Carteret de beide eilanden, waarover dit opstel handelt.

In zijn reisverhaal [1]) deelt Carteret daaromtrent het volgende mede: „Le 24, nous vîmes deux petites Isles au „S. O.; comme il faisoit calme, avec de petites fraicheurs „& un fort courant Ouest, nous ne pûmes pas nous en „approcher plus près que de quatre ou cinq lieues; „elles avoient un aspect agréable, & elles étoient bien „couvertes d'arbres; mais j'ignore si elles sont inha„bitées: elles courent á-peu-près au N. O. ¼ O., & au „S. E. ¼ E. L'une d'elles a environ trois milles de „longueur, & l'autre six; le passage entre les deux paroît „avoir deux milles de large. Elles gisent à 22′ de lati„tude S., & au 138^{d} 39′ de longitude E., & je leur „donnai le nom d'*Isles de Stephens.* [2]) Nous conti-

[1]) *„Voyages autour du Monde entrepris par ordre de Sa Majesté Britannique, etc."*. rédigés par M. JEAN HAWKESWORTH, trad uit de l'anglois, Amst.-Rott., 1774, p. 290-291. De Engelsche uitgave is in 's Genootschaps bibliotheek niet aanwezig, zoodat ik haar tot mijne spijt niet kon raadplegen.

[2]) Zeer waarschijnlijk naar Philip Stephens, secretaris der Londensche Admiraliteit.

„nuâmes à gouverner N. O. 1/4 O., avec un petit vent „variable & un fort courant N. O".

Den 25sten September tegen den avond bereikte de „Swallow" de Mapia-eilanden. Toen het schip vandaar vertrok, wilde één der inboorlingen ondanks allen aandrang niet van boord. Men nam hem mede en gaf hem den naam van Joseph Freewill, welken naam Carteret ook overbracht op deze eilandengroep [1]).

Pegun, het grootste der Freewill-eilanden, plaatste Carteret volgens zijn dagboek op 0° 50′ N. B. en 137° 51′ O. L., zoodat het lengte-verschil tusschen die groep en de Stephens-eilanden bij hem inderdaad 0° 48′ bedraagt [2]).

Alvorens de vraag te beantwoorden, welke eilanden eigenlijk door Carteret zijn gezien, is het van belang na te gaan, hoe men in de ruim anderhalve eeuw na de ontdekking getracht heeft ze thuis te brengen. Hierbij komt ons de door Wichmann opgegeven literatuur zeer te stade, al dienen daaraan nog eenige belangrijke bronnen te worden toegevoegd.



Voor zoover valt na te gaan, waren de Fransche oorlogsfregatten „Recherche" en „Espérance", welke in September 1791 de reede van Brest verlieten om een onderzoek in te stellen naar het lot der expeditie van

[1]) De Mapia-eilanden werden in 1537 door de schipbreukelingen der Spaansche expeditie onder De Grijalva en Alvarado ontdekt en genoemd „Gueles of Gelles". In 1761 werden zij voor de eerste maal weder bezocht door het Engelsche schip „Warwick" onder bevel van kapitein James Dewar, die ze den naam gaf van „St. David-eilanden".

[2]) Op de overzichtskaart in het zoo juist aangehaalde werk van Hawkesworth is dit lengteverschil ongeveer 1° 50′. Zie het daaraan ontleende inzetkaartje C, waarop de beide kleine onbenoemde eilandjes nabij den evenaar, iets beoosten den 220sten lengtemeridiaan West van Greenwich, de Stephens-eilanden voorstellen.

La Pérouse in de Zuidzee, de eerste schepen, die in de maand Augustus 1792, komende van de Admiraliteits-eilanden, benoorden Nieuw-Guinee ongeveer den door Carteret gevolgden weg namen. Den 15den Augustus kreeg dit eskader de beide Providence-eilanden [1]) in zicht, doch van de Stephens-eilanden vond men geen spoor. Op grond van den gevolgden koers kwam De Rossel, één der onderbevelhebbers, tot de stellige overtuiging, dat de Stephens-eilanden niet op de door Carteret aangegeven lengte van 138° 39′ konden liggen.

Hij liet in zijne reisbeschrijving [2]) en op de daarbij behoorende kaart de Joseph Freewill-eilanden samenvallen met de in 1761 voor de tweede maal ontdekte St. David- of Mapia-eilanden en plaatste ze op 137° 9′ Rekening houdende met Carteret's lengte-verschil van 0° 48′ tusschen deze eilanden en de Stephens-groep, plaatste hij deze laatste dienovereenkomstig op 137°. 57′ O.L.

De veronderstelling van De Rossel, dat de Stephens-eilanden identiek zijn met de eilanden Aifondi en Ajawi, werd in 1824 gedeeld door A. J. von Krusenstern [3]).

Tot de opdracht verstrekt aan J. Dumont d'Urville, den bevelhebber der bekende Astrolabe-expeditie van 1826 — 1829, behoorde het instellen van een onderzoek naar de identiteit van de Stephens-eilanden met de Providence-eilanden en de Freewill-eilanden met de St.

---

[1]) Onder de Providence-eilanden moeten worden verstaan de ten Noordwesten van de Schouten-eilanden gelegen eilandjes Ajawi (Mios Kairoe) en Aifondi of Bepondi (Mios Korwar). Aan eerstgenoemd eilandje gaf Dampier, de ontdekker, in 1700 den naam „Little-Providence", in tegenstelling met „Great-Providence", waarmede laatstgenoemd eilandje werd bedoeld, hetwelk echter in 1616 reeds door Schouten werd ontdekt en St. Jakobs-eiland genoemd.

[2]) *Voyage de D'Entrecasteaux, envoyé à la recherche de la Pérouse . . . .* Rédigé par M. (E. P. E.) DE ROSSEL. I. Paris 1808, p. 448, 449.

[3]) *Recueil de Mémoires hydrographiques.* St. Pétersbourg 1824, p. 6.

David-eilanden[1]). In Augustus 1827 voer de „Astrolabe" dicht langs Nieuw-Guinee's Noordkust en vervolgens bezuiden de Schouten-eilanden langs naar de Dorehbaai. Men bleef dus geheel buiten het vaarwater van Carteret's schip „The Swallow". Slechts kon men boven uit den mast Great-Providence-eiland waarnemen.

Op de in 1842 uitgegeven „Algemeene Kaart van Ned. Oost-Indië", samengesteld door C. F. Baron von Derfelden van Hinderstein en door hem opgedragen aan den Koning, zijn de Stephens-eilanden met de aanteekening 1767 verhuisd naar de Providence-eilanden, welke staan aangeduid als Gevaar Eiland (= Danger Island = Little Providence) en Eiland der Voorzienigheid (= Great Providence). Zij zijn te halver hoogte van beide eilanden ingeteekend op ongeveer 0° 20′ Z. B. en 135° 25′ O. L. (nabij punt *b* op het kaartje).

Voor zoover ik op de overige in 's Genootschaps bibliotheek aanwezige Nederlandsche kaarten uit de vorige eeuw kon nagaan, blijven de Stephens-eilanden daarop dezelfde positie behouden als door De Rossel in 1808 aangegeven, namelijk 0° 4′ Z. B. en 137° 55′ O. L., doch verhuizen de Freewill-eilanden bijna drie graden Westelijker naar 134° 21′.

Wel identificeerde in 1875 de groote aardrijkskundige Prof. Dr. Carl E. Meinicke in zijn werk „Die Inseln des Stillen Oceans" de Stephens-eilanden met de Providence-eilanden[2]), echter zonder eenige bewijsvoering. Robidé van der Aa neemt, steunende op Meinicke en op de uitspraak van den kommandant van het oorlogsschip „Soerabaja", de ligging van de Stephens-eilanden

[1]) J. DUMONT d'URVILLE. *Voyage de la corvette l'Astrolabe .... Histoire du voyage I.* Paris 1830, p. XLIX – LXXIV. De opdracht luidde: „on pourrait vérifier si les iles Stephen de Carteret sont les mêmes que les îles de la Providence. Il serait bon de vérifier également si les iles Freewill sont les mêmes que le Warwick a vues en 1761".

[2]) Zie het eerste deel, blz. 96.

als onzeker aan. Hij is van meening, dat zij hoogst waarschijnlijk geheel van de kaart kunnen vervallen [1]).

In de laatste jaren der vorige eeuw wordt eindelijk officieel de knoop doorgehakt. Achtereenvolgens verschijnt een drietal berichten aan zeevarenden, welke ik dank aan het Hoofd van den Dienst van Scheepvaart te Batavia.

B.a.Z. 1897 No. 19/33. Nieuw-Guinea N. kust. Mededeelingen omtrent Stephens-eilanden. (Notice to Mariners No. 139/2 H. O. Adm. London, 1897.)

Aangezien door den Commandant van het Engelsche Oorlogsschip „Swallow", die in 1767 de Stephens-eilanden ontdekte, den dag, voordat hij de St. David-of Freewill-eilanden zag, een lengte voor deze laatste werd opgegeven, die 3° verschilt met die welke nu is aangenomen, bestaat het vermoeden dat, de plaats van zijn schip fout zijnde, hij de hooge bergtoppen van Schouten-eiland voor Stephens-eilanden gehouden heeft.

Het bestaan van deze eilanden is derhalve twijfelachtig, te meer daar zij later nooit meer zijn gerapporteerd.

Ligging ongeveer: 0° 2′ Z.Br. en 137° 55′ O.L.v.Gr.

B.a.Z. 1897 No. 40/100. Verbeterde ligging Stephens-eilanden.

Volgens de Engelsche Adm. kaart is de vermoedelijke ligging van de vroeger vermelde Stephens-eilanden ongeveer 0° 22′ Z.B. en 136° 10′ O.L. Op de Ned. Kaart no. 3 en 155 worden daarom deze eilanden op die breedte en lengte geplaatst met de letters L.O. (= ligging onzeker).

B.a.Z. 1899 No. 8/28. Vruchteloos onderzoek naar de Stephens-eilanden.

---

[1]) P. J. B. C. Robidé van der Aa. *Reizen naar Nederlandsch-Nieuw-Guinea* . . . . 's Gravenhage 1879, blz. 397, 398. Op de kaart van „Nederlandsch-Nieuw-Guinea, volgens de opname van Z. M. Stoomschip „Soerabaja" met de koerslijn van dien bodem van November 1875 – Maart 1876", achter in dit werk opgenomen, vindt men de „Stephens-eilanden" op 0° 25′ Z.B. en 137° 47′ O.L. ingeteekend met de aanteekening „ligging onzeker".

Volgens mededeeling van den Commandant van Hr. Ms. „Serdang" werd door hem een nauwkeurig onderzoek ingesteld naar het al of niet bestaan der Stephens-eilanden, ter plaatse waar deze volgens de Eng. Adm. kaart op ongeveer 0° 22' Z.B. en 136° O.L. voorkomen, volgens welke geographische ligging deze eilanden thans ook op de Ned. kaart no. 155 en 3 geplaatst zijn met bijvoeging der letters L.O. (ligging onzeker).

Door genoemden Commandant werd geen spoor van genoemde eilanden ontdekt, waarom zij van de Ned. kaart geschrapt zijn.

De Chef van den Marinestaf te Batavia was zoo welwillend mij inzage te verleenen van het „Scheepsjournaal van H. Ms. flottieljevaartuig „Serdang" onder bevel van Luitenant ter Zee 1ste klasse *P. F. van der Velden Erdbrink*, loopende van 22 Juli 1898 — 22 Juli 1899".

> Op folio 19 staat het volgende vermeld: *Hr. Ms. flottieljevaartuig „Serdang"* van de Mapia-eilanden naar de Stephen-eilanden in den Stillen Oceaan.
>
> *Maandag 22 Augustus 1898.*
>
> Plaatsbepaling: 5 u. 38 m. v.m.
> Ware br. 0° 10' 5" Z.
> Ware l. 135° 54' 3" O.
>
> Stoomen met koers 200° (r.w.) naar de vermoedelijke plaats der Stephens-eilanden.
>
> Ten 8 u. 50 veranderen koers tot O.Z.O. 1/8 O.r.w. 10 u. krijgen zicht van de Schouten-Eilanden. Peiling Straat Sorindo (Z.W. t.Z.r.w.). Bevinden ons te 11 u. 10 ter plaatse waar de Stephens-eilanden op de kaart staan aangegeven zonder zicht van deze eilanden te hebben.
>
> Veranderen koers tot Z.W. t.Z. r.w.

Bij beschouwing van bovenstaande berichten valt terstond de inconsequentie op tusschen het eerste en het tweede. Dat Carteret de hooge bergtoppen der

Schouten-eilanden voor twee onbekende eilanden, zijne Stephens-eilanden, heeft aangezien, is eene naar mijne meening geheel juiste veronderstelling. Ergo zou men verwachten, dat zij van de kaart verdwijnen. De Engelsche Admiraliteit kon blijkbaar nog niet van de eilanden scheiden en verplaatst ze naar 0° 22′ Z.B. en 136° 10′ O.L. Nu is deze geografische ligging (punt c op het kaartje), zooals ik nog zal aantoonen, ten naaste bij de plaats van Carteret's schip, toen hij de Schouten-eilanden in het zicht kreeg. Vandaar, naar alle waarschijnlijkheid, de verplaatsing van de eilandengroep. Dat Hr. Ms. „Serdang" op genoemde plek geen spoor van de Stephens-eilanden ontdekte, lag dan ook voor de hand.

Intusschen meene men niet, dat aanstonds na de schrapping der eilandengroep van de zeekaart door de Nederlandsche Marine-autoriteiten, zij ook van de landkaarten zou verdwijnen. Op blad I „Overzichtskaart van den Nederlandsch Oost-Indischen Archipel", welke deel uitmaakt van den bekenden „Atlas van Ned. Oost-Indië, omgewerkte uitgave van den Atlas van J. W. Stemfoort en J. J. ten Siethoff" [1]) komen de „Stephen-eil^{n}" weder voor op 0° 5′ Z.B. en 138° O.L. Dr. D. W. Horst vestigde in 1902 in het Tijdschrift van het Kon. Ned. Aardrijkskundig Genootschap [2]) de aandacht op deze groote fout, onder aanhaling van hetgeen in 1897 Robidé van der Aa ter zake had opgemerkt.

Op de „Schetskaart van Nieuw-Guinee (Nederlandsch Gebied), Schaal 1 : 1000000, Top. Inr., Batavia 1909" komen de Stephens-eilanden niet meer voor.

De mededeeling van Dr. Zwierzycki in 1928, dat die groep toen nog voorkwam op de Duitsche en Engelsche zeekaarten, heb ik alleen kunnen nagaan voor wat betreft de Engelsche zeekaarten. Van de nieuwste

---

[1]) Samengesteld bij den Top. Dienst te Batavia 1897-1904 en gereproduceerd bij de Top. Inrichting te 's Gravenhage 1898-1907.

[2]) *„Een nieuwe kaart"*, T. K. N. A. G., tweede serie dl. XIX, 1902, blz. 412-414.

Engelsche zeekaarten zijn de Stephens-eilanden verdwenen (zie blad 2759a, Australia, Large corrections 30 Dec. 1927). De Duitsche zeekaarten zijn op het Departement van Marine niet aanwezig.

Wel vindt men de „Stephen-eilanden" nog in den bekenden Duitschen Hand-Atlas van Andree, in de laatste uitgave van 1930 op kaart 216/17. Ook treft men ze aan op Amerikaansche zeekaarten, o.a. op de „Outline Chart of the World, No. 1262a, Aug. 1927, 5e Ed. Hydr. Office, U. S. Navy". Ze liggen daar recht benoorden de Mamberamo-monding op 0° 4′ Z. en 138° O.

Nog zij opgemerkt, dat men van de bladen XIV en XIX der nieuwe „Geologische Overzichtskaart van den Nederlandsch-Indischen Archipel" eene bespreking vindt door G. K. in het T. K. N. A. G. van 1931 [1]). De foutieve kaarteering van de Stephens-eilanden is den schrijver van dat artikel echter niet opgevallen.

***

Hiermede is het overzicht van de geschiedenis der Stephens-eilanden ten einde. Intusschen is daarmede het vraagstuk van de ontdekking dier eilanden geenszins volledig opgelost. Een behoorlijk gedocumenteerd antwoord op de vraag „Wat heeft Carteret in 1767 voor de Stephens-eilanden aangezien?", heeft nog niemand gegeven.

Een drietal mogelijkheden dient daarvoor naar mijne meening onder de oogen te worden gezien:

1° Carteret's lengtebepaling voor de Stephens-eilanden van 138° 39′ O. L. is ten naastebij juist geweest;

2° deze lengtebepaling is fout geweest; hij heeft de Providence-eilanden, Ajawi en Bepondi, aangepeild;

3° hij heeft de hooge bergtoppen der Schouten-eilanden voor twee onbekende eilanden aangezien.

Bij de bespreking van deze mogelijkheden dient op den voorgrond gesteld, dat Carteret's lengtebepaling

[1]) Tweede serie, Deel XLVIII, blz. 1149-1151.

van het eiland „Pegan" of „Isle de Joseph Freewill" [1]) den 25sten September 1767 op 137° 51′ O.L. beslist fout is. Volgens de nieuwste gegevens bedraagt die 134° 16′ O.L., zoodat Carteret in zijne berekening 3° 35′ heeft gefaald. Bij de nog onzekere lengtebepaling dier dagen behoeft zulks geen verwondering te wekken. Aangezien uit zijn bestek blijkt, dat zijne lengtebepalingen op 15 en 16 September nagenoeg met de werkelijkheid overeenstemmen, is de fout in zijne tijdmeters dus daarna ontstaan. Op welken dag valt niet te zeggen.

Nemen wij aan, dat ook op 24 September de lengtebepaling ten naastebij juist is geweest, dan zou dat insluiten het bestaan der Stephens-eilanden in 1767 op ongeveer 0° 22′ Z.B. en 138° 39′ O.L. De in den loop der tijden langs Nieuw-Guinee's Noordkust ondernomen ontdekkingstochten hebben dat bestaan echter niet kunnen vaststellen. Ook de in die buurt op de nieuwste zeekaart voorkomende dieptecijfers toonen overtuigend aan, dat men de zee benoorden de Mamberamomonding voldoende heeft doorkruist. Mocht men zulks nog niet voldoende achten, dan kan gewezen worden op het feit, dat door die wateren thans de Japansche scheepvaartlijnen loopen, welke via de Mapia-eilanden den dienst op Australië onderhouden.

Niemand kan dus meer twijfelen aan het niet bestaan hebben van de Stephens-eilanden op de door Carteret aangegeven plaats, tenzij men het denkbeeld zou willen opperen, dat die eilanden door tectonische of vulkanische werking van den zeebodem zouden zijn verdwenen. Daarvoor is de kans echter vrijwel nihil, in verband met de aanzienlijke hoogte dier eilanden, zooals uit de landverkenning van Carteret blijkt, en de diepte der zee te dier plaatse.

Vrijwel met zekerheid mag worden aangenomen, dat Carteret zich ook bij de bepaling van de Stephens-

---

[1]) Pegun is het zuidelijkste en niet het noordelijkste der Mapia-eilanden, zooals op Carteret's kaartje van die groep staat aangegeven.

eilanden ongeveer 3° 35′ in de geografische lengte heeft vergist.

In de tabel, welke Carteret geeft van de variaties der magneetnaald, waargenomen aan boord van de „Swallow", vindt men de volgende waarnemingen vermeld:

1767. Sept. 23 P.M.	0° 5′ Z.B.	138° 56′ O.L. [1]	4° 17′ Var. Oost
„ „ 24 P.M.	0° 5′ N.B.	138° 41′ O.L.	3° 8′ „ „

In de toelichtingen bij die tabel wordt opgemerkt: „P. M. (Post meridiem) dénote que l'observation (de la variation de l'Aiguille) a été faite dans l'après-dîner de ce jour, au midi duquel on a pris la latitude et la longitude du vaisseau".

Uit het bovenstaande volgt, dat de „Swallow" zich op den middag van den 24sten September op 0° 5′ N. B. bevond en nabij den 136en lengtegraad, dus in het vaarwater benoorden de Schouten-eilanden.

In verband met den koers van het schip op den 23sten en 24sten is het zeer waarschijnlijk, dat men zich in den morgen van den 24sten op den evenaar of zelfs 5′ ten Zuiden daarvan heeft bevonden.

Van die plaats uit heeft Carteret in het Zuidwesten de twee eilanden gezien, waarvan hij in zijn journaal eene zeer duidelijke landverkenning geeft (zie schets A). Bij de beschouwing daarvan valt dadelijk op, dat de peiling N 12° W op het kleine eiland ongetwijfeld moet zijn: Z 12° W. Zeer waarschijnlijk hebben wij hier te maken met een fout van den vertaler of den drukker.

Zooals reeds gezegd is, zijn er nog twee mogelijkheden in verband met hetgeen Carteret gezien heeft, namelijk de eilanden Ajawi en Bepondi, dan wel de bergtoppen der Schouten-eilanden, Soepiori en Biak.

Ajawi (alias Mios Kairoe, Little Providence, Danger- of Gevaar-eiland) is een klein laag dichtbegroeid eilandje, op de Zuidpunt van een rif gelegen, dat zich tot op een afstand van 12 zeemijlen beN. het eiland uitstrekt [2].

[1] Er staat „longitude Ouest", doch dit moet een drukfout zijn.

[2] *Zeemansgids voor den Oost-Indischen Archipel*, deel V, 2de druk. 's Gravenhage, 1914. blz. 358, 359.

Bepondi (alias Berondi, Aifondi, Mios Korwar, Great Providence of Eiland der Voorzienigheid) is N.-Z. ongeveer 0.5 zeemijl lang, dichtbegroeid en ongeveer 60 M. hoog; het eilandje heeft een topje, dat nabij de Noordpunt ligt [1]).

Soepiori is een hoog eiland, waarvan de kusten nagenoeg overal steil in zee afdalen. In de lengterichting van het eiland NW $^1/_4$ W — ZO $^1/_4$ O loopt een bergketen met toppen van West naar Oost van achtereenvolgens 410, 670, 760, 750, 780 en 420 meter hoogte.

Biak is slechts in het N. W.lijk gedeelte hoog. De bergreeks heeft daar twee toppen van 600 en 590 M; zij verloopt echter zeer snel in Z. W.lijke richting, zoodat de bodem van het eiland daar slechts gemiddeld 10 tot 15 M. boven het oppervlak der zee is verheven.

Soepiori en Biak zijn door de zeer nauwe Straat Sorido van elkaar gescheiden.

Na de korte beschrijving van deze vier eilanden is de oplossing van het vraagstuk niet moeilijk, zoo men slechts de landverkenning van Carteret aan de hand dier beschrijving aandachtig beschouwt. Het springt dadelijk in het oog, dat de zeer kleine eilandjes Ajawi en Bepondi onmogelijk kunnen overeenstemmen met die op Carteret's schets. Allereerst is het eiland, hetwelk Carteret aan zijn rechterhand gezien heeft, verreweg het grootste der twee, terwijl Ajawi in werkelijkheid juist het kleinste is. Hij schatte bovendien de beide eilanden op 3 en 6 en de doorvaart er tusschen op 2 mijlen. In de Fransche vertaling van zijn dagboek staat „milles". Zijn dit zeemijlen van 1852 M., dan komen deze getallen dus achtereenvolgens overeen met rond 5.5, 11 en 4 K. M., terwijl zij in werkelijkheid ongeveer 0.5, 1 en 30 K.M. bedragen, hetgeen eene geheel andere verhouding weergeeft. Voorts zijn de

[1]) *Zeemansgids voor den Oost-Indischen Archipel*, deel V, 2de druk. 's Gravenhage, 1914 blz. 358, 359.

peilingen van Carteret op de eilanden Ajawi en Bepondi niet zoodanig uit te zetten, dat een juiste plaats voor het schip verkregen wordt. Om beide eilanden in Zuidwestelijke richting te kunnen aanpeilen zou de afstand van het schip tot de eilanden minstens 50 K. M. moeten zijn terwijl door de aardkromming het 60 Meter hooge Bepondi reeds op 30 K. M. afstand onder de kim duikt.

Geheel anders wordt de uitslag van het onderzoek, wanneer men Carteret's landverkenning nauwkeurig vergelijkt met het beloop van de bergruggen der eilanden Soepiori en Biak, zooals die staan aangegeven op de nieuwste zeekaart dier eilanden. [1])

Door hunne hoogte zijn de bergtoppen dier eilanden bij helder weder reeds op grooten afstand zichtbaar. De „Swallow" bevond zich van 23 op 24 September tusschen 0° 5′ Zuider- en 0° 5′ Noorderbreedte. Op die hoogte kan men in de morgenuren reeds zicht gehad hebben op de hoogste toppen der Schouten-eilanden. Uit Carteret's reisverhaal blijkt voorts, dat hij van koers veranderd is en getracht heeft nabij de eilanden te komen. Doordat er echter weinig wind stond en het schip een sterken stroom uit het Westen tegen had, kon Carteret de eilanden niet dichter naderen dan tot op „quatre ou cinq lieues". De „lieue marine" telt 5555 meter, zoodat de afstand tot de eilanden volgens Carteret's schatting 22 à 28 K. M. heeft bedragen. Neemt men daarbij in aanmerking, dat hij de eilanden plaatst op 0° 22′ Z. B., dan verkrijgt men voor de vermoedelijk meest nabije plaats, welke ten opzichte van de Schouten-eilanden bereikt werd, eene breedte van ongeveer 11′ Z. Zet men vanuit hoogtepunt 600 M. op Biak en van de eindpunten van het hoogste gedeelte der bergketen van Soepiori Carteret's peilingen: Z 12° W, Z 23° W en Z 35° W, rechtwijzend uit, dan snijden die richtingen elkaar nagenoeg zuiver op genoemde breedte en op eene lengte van 135° 58′ (Punt *P*).

---

[1]) Blad 401. Noordkust van Nieuw-Guinea (Geelvink-Baai), Uitg. Juni 1923.

In werkelijkheid heeft zich de „Swallow" dus op ongeveer 65 K.M. van het bergland van Biak en op ongeveer 80 K.M van dat van Soepiori bevonden, toen de peilingen voor de landverkenning werden genomen. Op genoemde afstanden bedraagt de invloed der aardkromming verminderd met de straalbuiging achtereenvolgens: 286 M. en 433 M. Van Biak was dus zichtbaar het bergland vanaf ± 286 M. tot den hoogsten top van 600 M. en op Soepiori vanaf ± 433 M. tot 780 M. De landverkenning van Carteret komt daarmede volkomen overeen.

Het is jammer, dat in de „Landverkenningen behoorende bij den Zeemansgids van 1908" geen verkenning voorkomt van de Schouten-eilanden van het Noorden uit. Wel echter één van Straat Japèn uit in Noordelijke richting (zie Schets B). Desniettemin vertoont deze zeer veel overeenkomst met Carteret's landverkenning. Het verdient bijzondere aandacht, dat deze landverkenning der Marine genomen is in de peiling 359° op den top Somboenan, zijnde het hoogtepunt van 600 M. op Noord-Biak. Het opnemingsvaartuig bevond zich op 46 zeemijlen of ruim 85 K.M. afstand van dat punt, dus 20 K.M. verder dan Carteret (Punt Q).

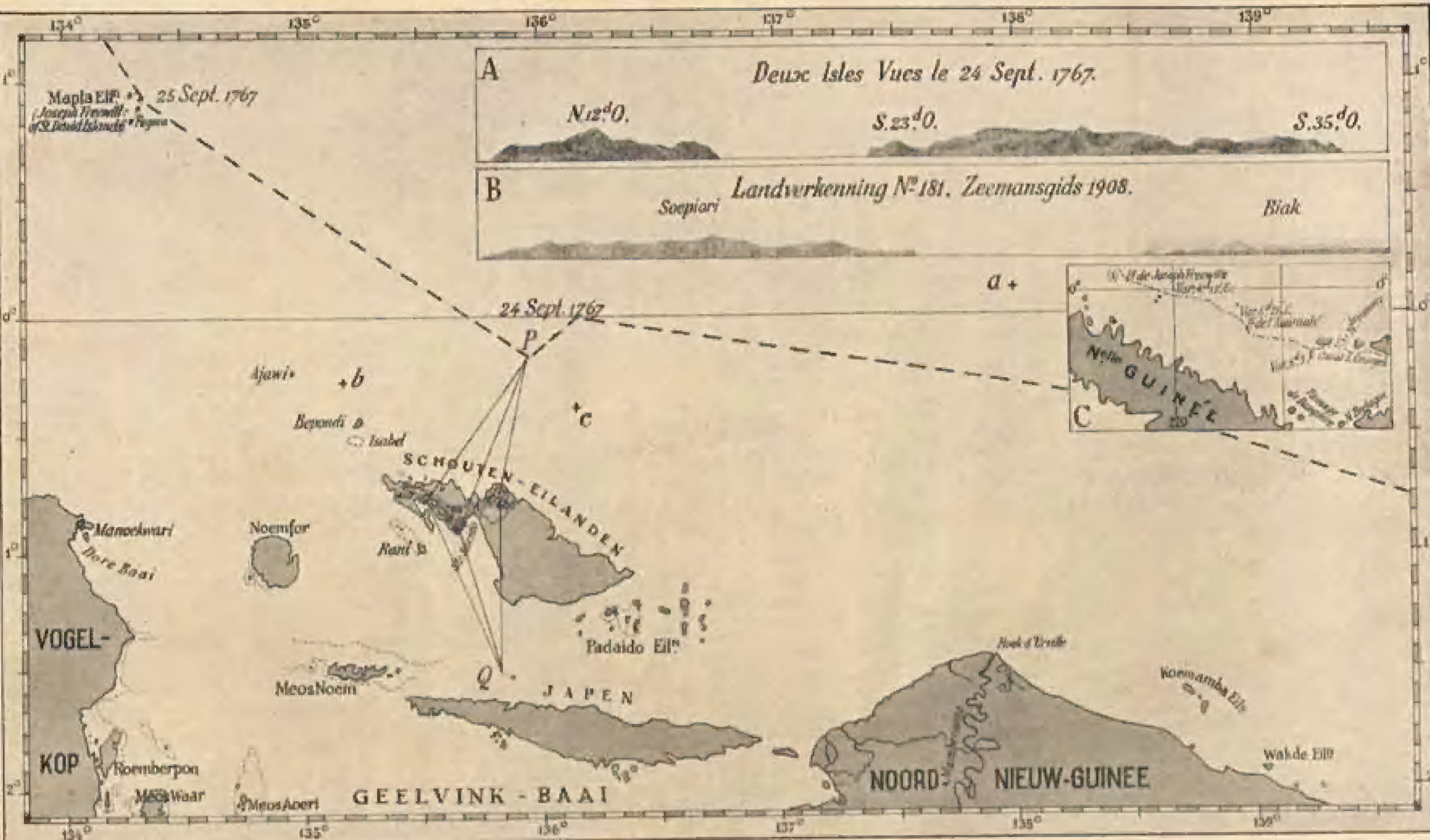
Men zou tegen de hierboven gegeven oplossing van het vraagstuk der Stephens-eilanden nog kunnen aanvoeren, dat Carteret eene mededeeling doet over het aangename uiterlijk der eilanden en de vrij dichte begroeiing met boomen, waaruit men zou kunnen opmaken, dat hij ze tamelijk dicht genaderd is. Noodzakelijk is dat echter niet. Het bergland der Schouteneilanden heeft scherpe ruggen en diepe kloven. Bij heldere lucht en gunstige belichting door de zon, vooral in de morgenuren, zooals het geval was, vertoont zulk een bergland lichte en donkere plekken, waardoor de eilanden voor het oog bedriegelijk dichtbij komen. Onder dergelijke omstandigheden kan men op 65 K.M. afstand met een goeden kijker eene bedekking met wouden zeer zeker waarnemen, vooral op de bergkammen.

Ook is het mogelijk, dat Carteret na het nemen van de peilingen van punt P uit de eilanden nog dichter genaderd is. Veel kan dat echter niet zijn, daar de landverkenning dan een ander aanzien zou hebben verkregen. Carteret moet zich bij het schatten van den afstand zeer sterk hebben vergist, zooals ook blijkt uit zijne opgave van 0° 22′ Z. voor de geografische breedte der eilanden.

Ten slotte vergete men niet, dat Carteret slechts beschikken kon over zeer gebrekkige kaarten van Nieuw-Guinee's Noordkust, waarvoor het kaartje C als bewijs moge dienen.

Hiermede meen ik het vraagstuk der Stephens-eilanden voldoende te hebben belicht om te kunnen besluiten, dat zij inderdaad nimmer hebben bestaan, en dat Carteret dien naam heeft toegekend aan de hooge bergtoppen der Schouten-eilanden, welke reeds in 1526 door den Portugeeschen Gouverneur der Molukken Jorge de Menezes waren ontdekt en „Ilhas dos Papuas" genoemd en die in 1616 door de Hollanders voor het eerst werden bezocht.

Moge thans na een denkbeeldig bestaan van 165 jaren voor goed met de Stephens-eilanden zijn afgerekend en zij niet weder komen spoken in nieuwe uitgaven.



Schaal 1 : 3 000 000.

Mededeelingen

Een en ander over het ontstaan der districten in de Onderafdeeling Boven-Binoeang en Pitoe-Oeloena-Saloe (Mamasa)

De voorvaderen van de Toradja's van de bovenvermelde Onderafdeeling, welke in den omgang kortweg Mamasa wordt genoemd, waren Pongkopadang en Toridjene, wonende in Boelo-mapa (de vroegere naam voor het tegenwoordige district Taboelahan; aan de kust wordt Taboelahan nog wel Boelomapa genaamd), op den top van den Boentoe Boelo gelegen.

Later werd hun kampoeng verplaatst en heeft den naam gekregen van Ta-boelahan. (*boelahan* = goud ; *boentoe-boelo* = bamboe-berg)

Pongkopadang en Toridjene kregen 7 kinderen nl.

1 . Daeng Mangana (m.)
2 . Manasa la'bi (m.)
3 . Simba' Datoe (vr.)
4 . Boentoe Boelo of Mana Pahodo (m.)
5 . Boera lebo' (vr.)
6 . Patana Boelang (m.)
7 . Poelao mesa (m.)

De nakomelingen van dit geslacht bewonen Pitoe-Oeloena-Saloe. Eertijds heette het land niet Pitoe-Oeloena-Saloe = de zeven hoofden van rivieren, maar *Lita'na to pitoe dioeloena saloe*, d.w.z. het land van de zeven menschen, die hoofden van rivieren (= geslachtshoofden) zijn, nl. de 7 kinderen van Pongkopadang.

Poelaoe mesa was het die de grenzen aanwees en Daeng Mangana en Mana Pahodo die de namen gaven.

In dien eersten tijd werd in het land recht gesproken volgens de spreuk: „Papoeli tedong, papoela' karambau" d. w. z. oog om oog en tand om tand. (*Papoeli* = *papoela'* = uitwisselen van dingen die evenveel waard zijn, *tedong* = buffel, en *karambau* beteekent eveneens buffel).

Toen deze rechtspraak nog in zwang was, was het maatschappelijk goed gesteld; moorden en diefstallen kwamen haast niet voor.

Eenigen tijd later kwam een vreemdeling in het land, genaamd To mampoe'. Hij ging wonen in Rante boelawan. (To mampoe' beteekent waarschijnlijk: Hij die begint; *poe'* = pohon).

Terwijl To mampoe' in Rante boelawan leefde, gebeurde er eens een moord. Volgens de oude rechtspraak zou de moordenaar gedood moeten worden, maar To mampoe' deed een verzoek aan de adathoofden van Pitoe - Oeloena-Saloe om de rechtspraak volgens „Papoeli tedong, papoela' karambau" te verwisselen met een andere rechtspraak, die zou uitgaan van het principe:

Dikondo tedong, ditampa boelahan,
diba'ta biti' taoe, tahpa dibiti' tedong,
diba'ta biti' tedong, tahpa dibiti' bahi,

d.w.z. Het goud komt in de plaats van den buffel, de buffel komt in de plaats van den mensch en het varken komt in de plaats van den buffel.

(*Kondo* = samendrijven zoowel van metalen die gesmolten, als van water dat in de sawah loopt, als van een kudde die saamgedreven wordt. *Tampa* = door hard te beuken één maken, als van metalen door den smid, *tedong* = buffel, *boelahan* = goud. *Diba'ta* = stukslaan, *biti'* = beenen, *tahpa* = raken, *taoe* = mensch, *bahi* = varken).

Het voorstel van To mampoe' werd twee jaar geprobeerd en daarna als adat bekrachtigd.

Eenigen tijd lang werd deze adat gebruikt en het bleek dat zij haar lichtzijden en haar schaduwzijden had. Het bleek dat enkele menschen niet meer bang waren om een moord te doen, inzonderheid de rijken, die als ze een moord deden de schuld betaalden met hun rijkdom (buffels en varkens),

terwijl ze volgens de oude adat hadden moeten betalen met hun eigen bloed. Op den langen duur bleek deze adat een zeer slechten invloed te hebben. De rijken terroriseerden het land, ze konden doen wat ze wilden, want het ergste kwaad (het doodslaan van een mensch) kon geboet worden met een paar buffels.

Deze adat bleef heerschen tot aan de komst van de Compagnie.

De naam Lita'na to pitoe oeloena saloe werd later veranderd in den naam: Pitoe-Oeloena-Saloe, karoea tjipariti'na oeai, dat letterlijk beteekent: Zeven hoofden (oorsprongen) van rivieren en acht zijrivieren. De naam werd echter langzamerhand gebruikt in de beteekenis van zeven hoofddistricten en acht bijdistricten.

De zeven hoofddistricten waren:

1. Arale. 2. Mambië. 3. Bambang. 4. Rante Boelahan. 5. Matanga. 6. Malabo'. 7. Tabang.

De acht bijdistricten waren:

1. Masawa. 2. Oeloe Manda'. 3. Sondoan. 4. Tanetean. 5. Mamasa. 6. Osango. 7. Oraboea. 8. Tawalian.

Zoo bestond dus Taboelahan als stamland, met zeven districten en acht bijdistricten. Elk van deze kreeg een bijzonderen naam en opdracht in verband met vijanden van buiten en de inwendige regeering van het land.

Taboelahan kreeg de volgende namen:

a. Petaha mana', pebita' pahandangan d.w.z. die de erfenis verdeelt.

b. Petoë sakoe', peanti kadinge', pedeken kahatoeang d.w.z. hij die rechtzaken oplost met rechtvaardigheid, zoodat de bedroefde vertroost wordt.
   petoë, peanti en *pedeken* beteekenen alle drie = houden. *sakoe', kadinge'* en *kahatoeang* beteekenen alle drie een soort geneesmiddel. Taboelahan wordt in deze naam dus voorgesteld als een soort doekoen die ziekten geneest.

c. Indona lita' = de moeder van het land. Zij die het land bezit en dus ook kan uitgeven. Alle vreemdelingen die

in Pitoe-Oeloena-Saloe kwamen wonen, waren onderworpen aan de Indona lita'.

d. To mepaihanna Pitoe-Oeloena-Saloe karoea tjipariti'na oeai, d.w.z. hij die vraagt en brengt zegen aan het land.

1. *Arale* kreeg den volgenden naam:

Indona kada nene', ntetengi kondo sapata' tala tipe' tala bohong. De moeder (bewaarder) van het woord der vaderen, hij die rondgaat door het land, die niet bedriegt en niet liegt.

Indo = moeder, *kada* = woord, *nene'* = voorvaderen, *ntetengi* = rondgaan, *kondo sapata'* = een sawah van één stuk, *tala* = die niet, *tipe'* = bedriegen, *bohong* = liegen.

Het districtshoofd van Arale (tot op den huidigen dag bijgenaamd Indo kada nene') had dus tot taak, het land door te gaan en te waken dat er geen verborgen perkara's waren, die het land zouden kunnen verwoesten.

2. *Mambië*, kreeg den naam: Lantang kada nene', d.w.z. de ontmoetingsplaats van de adat.

3. *Bambang* kreeg den naam: Soe'boeang ada', sangkehang kinding, pandangang lapa-lapa, d. w. z.

Soe'boeang = een schuilplaats van menschen die de sawah bewaken om de vogels weg te jagen, *ada'* = adat, *sangkehang* = de palen waaraan touwen worden gebonden, *kinting* = de touwen of rottans die gebruikt worden om de vogels te verschrikken, *pandangang* = de grondslag voor de *lapa-lapa* = bamboe's die gebruikt worden om vogels weg te jagen.

Wat een vogelverschrikker voor een korenveld is, moest dus Bambang zijn voor Pitoe-Oeloena-Saloe.

4. *Rante boelahan* kreeg den naam: To ma'doea takin, ma'taloe soele'ka, d. w. z. de man met de twee snoeimessen en de drie krissen; hij zal de scheidsrechter zijn. *Takin* = parang of snoeimes dat *aan* den gordel hangt en *soele'ka* is een kleiner mes, dat *in* den gordel wordt gestoken. Hij moet vrede brengen tusschen twistenden en werpt daartoe een *takin* of *soele'ka* tusschen beiden.

5. *Matanga* kreeg den naam: Adihi ta te'mpong d.w.z. de paal die niet vermolmt. Hij zal bewaken den vijand, die van de kust kan komen, als onbeweegbare paal.

6. *Malabo'* kreeg den naam: Tandoe' kaloea' palasan mahosong, d.w.z. hij is als een buffel met breeden zwaren hals en groote horens, dus degene die den vijand tegenhoudt. *tandoe'* = horen, *kaloea'* = breed, *palasan* = het voorste van den hals, *mahosong* = groot en vet.

7. *Tabang* kreeg den naam van Boeboenganna kada nene', d.w.z. de samenhouder van den adat *Boeboengan* = dekplaat voor de samenkomende kanten van het dak, waardoor de regen wordt tegengehouden. Tabang zal dus bewaken den vijand uit de bovenlanden.

Bovenstaande zeven districten vormden dus samen Pitoe-Oeloena-Saloe.

Het tegenwoordige Pitoe-Oeloena-Saloe wordt gevormd door de districten: Taboelahan, Arale, Bambang, Mambie, Matangan, Rante boelahan, terwijl de districten Malabo' en Tabang tegenwoordig bij Boven-Binoeang behooren.

De acht bijdistricten, de z.g. karoea tjiparitina oeai, kregen ook een bepaalden naam en taak nl.

1. *Masawa* kreeg den naam: Talinga rara' d. w. z. het gouden oor, d.w.z. Masawa moest scherp luisteren als een spion. Hij moest voortdurend waken, dat geen vreemde vijand het land binnendrong om te oorlogen.

2. *Oeloe Manda'* (ook wel Mandar genoemd) kreeg den naam Soeloehang d.w.z. de sterke heining. Hij hield den vijand van het Westen tegen, evenals Masawa van het Z. Westen en Tabang van het Zuiden en Oosten.

3. *Sondoan* (het tegenwoordige Keang) kreeg ook den naam Soeloehang, d.w.z. sterke heining. Hij moest waken tegen den vijand van het Noorden.

4. *Mamasa* kreeg den naam: Indona ramboe saratoe' d.w.z. hij die veel verplichtingen heeft. *Ramboe* = rook, *saratoe'* = honderd. Enkele verplichtingen van Mamasa aan Taboelahan waren bv.

a. Ditanang poenti, d.w.z. hij is geplant als een pisang; Taboelahan is de planter en Mamasa moet vrucht geven aan den planter. *Tanang* = planten, *poenti* = pisang.

b. Dioso' pinamoela, d.w.z. hij is geplant als een planting d.w.z. als hierboven bij a. *Oso'* = planten, *pinamoela* = geplante boomen en gewassen.

c. Dikaroing timboe, d.w.z. hij is gegraven als een put; *karo* = graven, *timboe* = put.

d. Dibajaing pa'tondokan, d.w.z. hij is als een plaats die schoongemaakt is om een kampoeng te bouwen; *baja* = schoongemaakt, *tondok* = kampoeng.
Volgens mijn zegsman beteekenen c. en d. dat Mamasa geen put mag graven en geen kampoeng mag bouwen zonder toestemming van Taboelahan.

e. Diangkai' peso'moe, d.w.z. Uw kookpot wordt van den steen genomen, dus: Mamasa moet eten brengen aan Taboelahan. *Angka* = opbeuren, *peso'* = kookpot.

f. Dikalangang alangmoe, d.w.z. Uw rijstschuur zal beklommen worden, m.a.w. Mamasa zal rijst geven aan Taboelahan als cijns. *Kalangang* = beklimmen, *alang* = rijstschuur.

g. Koe pepare paremoe, d.w.z. ik zal Uw rijst oogsten, m.a.w. Taboelahan heeft recht op de rijst van Mamasa (zie f).

5. *Tawalian* kreeg den naam: Indona sesena padang, d.w.z. hij die de helft (van Mamasa) bewaakt. *Sesena* = de helft, *padang* = land.

Voor Tawalian goldt: Dia mana'na Mamasa, dia mana'na Tawalian, dia samboe'na ramboe saratoe', dia samboena Tawalian, dia badjoena ia badjoena, d.w.z. dezelfde verplichtingen die Mamasa heeft ten opzichte van Taboelahan, heeft Tawalian ook. Die twee loopen samen. *Mana'* = erfenis, zegen, of bevel, *samboe'* = sarong, *badjoe* = baadje.

6. *Osango* kreeg den naam: To mataina ramboe saratoe' indona tokeran sepoe', d.w.z. hij is als de mandoer voor Mamasa (en Tawalian) en die de sepoe' (sirihzak) bewaart. *Tomatai* = de bewaker, de mandoer, *tokeran* = de bewaarder, *sepoe'* = sirihzak.

In Osango wordt bewaard een oude sirihzak waarin de teekenen van het verbond der vaderen bewaard worden. De oude parenge van Osango, (zijn naam is Daeng Masabo)

heeft tot op heden den titel: Indona tokeran sepoe'. De tegenwoordige parenge van Osango is wel in de verte familie van Daeng Masabo maar zal nooit den titel van Indona tokeran sepoe' krijgen. Deze titel zal in de rechte lijn op de nakomelingen van Daeng Masabo overgaan. De kleindochter van Daeng Masabo (hij heeft geen mannelijke afstammelingen in de rechte lijn) heet Monica en is tot het Christendom overgegaan.

7 *Oaraboea* kreeg den naam: Ma'pakoe malajoe, ma'posi' saloepi' reke di Mamasa. Saloena Maledeng, tala napepolo', tala napeoeloe', d.w.z. hij haalt de bladeren van pakoe (een gewas, dat als groente gebruikt wordt) en palmbladeren. Zijn rivier is de Maledeng, hij mag niet naar beneden (stroomafwaarts) en ook niet tot de bron gaan (stroomopwaarts). Oraboea moet de varkens leveren wanneer Taboelahan in Mamasa wil offeren aan de dewata's.

De bladeren van pakoe en palm worden gebruikt om varkens die gepikoeld worden af te dekken.

Ma'pakoe malajoe = droge bladeren van de pakoe, *posi'* = bladeren van de jonge suikerpalm, *polo'* = de monding van de rivier, dus *napepolo'* = stroomafwaarts gaan, *oeloe* = hoofd, oorsprong van een rivier, dus *napeoeloe* = stroomopwaarts gaan.

8. *Panetean* kreeg den naam: Tampa'na alotingna Taboelahan, d.w.z. het einde of de rand van het vuur van Taboelahan, m.a.w. Panetean moet de tijdingen voor Taboelahan overbrengen. *Tampa'* = einde of rand, *aloting* = een stuk brandhout.

In het bovenstaande komt uit de groote beteekenis van het district Taboelahan voor de geheele onderafdeeling Boven-Binoeang en Pitoe-Oeloena-Saloe.

Tegenwoordig wordt Boven-Binoeang gevormd door de districten Mamasa, Osango, Tawalian, Oraboea, Malabo', Tabone, Masawa, Rantetengah, Oeloesaloe, Nossoe, Pana. De districten Mamasa, Osango, Tawalian, Oraboea, Malabo', Masawa, Rantetengah (andere naam voor Tabang) behooren zonder twijfel tot het vroegere gebied van Taboelahan,

terwijl Tabone vroeger bij Mesawa behoorde, Oeloesaloe pas in 1922 zelfstandig werd, en vroeger gedeeltelijk bij Tabang en gedeeltelijk bij Pana behoorde.

De districten Pana en Nossoe zijn van ouds meer verwant met het zuiden (onderafdeeling Makale = Sadang-Toradja's).

De naam Boven-Binoeang is abusievelijk gegeven aan deze landen door den Maradia van Binoeang (de kuststreek beneden), die bij de komst van de Compagnie verklaarde, dat al het gebied in de bovenlanden onder zijn heerschappij stond, terwijl het tegendeel waar was, want van ouds werd de kust geterroriseerd door de Toradja's van de bergen.

Tot op den huidigen dag heeft het zelfbestuur van Binoeang (thans ter onderscheiding Beneden-Binoeang genaamd of wel Binoeangsche benedenlanden) niets te zeggen over de Toradjalanden, die hierboven zijn omschreven.

Nooit komt het zelfbestuur boven. De naam Boven-Binoeang is in den grond van de zaak misleidend en voor het hart der Toradja's beleedigend, en het zou m. i. ook alle aanbeveling verdienen om den naam van de huidige onderafdeeling: Boven-Binoeang en Pitoe-Oeloena-Saloe, te veranderen in *Pitoe-Oeloena-Saloe,* of anders, om een reeds gangbaren naam te gebruiken: *Mamasa,* doch de naam Mamasa (de naam van de kota, waar het bestuur is gevestigd) zou geen rekening houden met de historie.

Mamasa, 8 April 1932. A. BIKKER.

„Het verraad van Śalya".

In de vorige aflevering van dit tijdschrift verscheen een lezenswaardige beschouwing van Dr. J. Gonda over „Het verraad van Śalya", naar de diverse lezingen van de Sanskrit-, Oudjav. en Maleische teksten.

Zooals de schrijver terecht heeft opgemerkt vindt men van het verraad van Çalya in het Oudjav. Bhārata-Yuddha niets positiefs. Wel komt dit voor in het Mahābh. en komt het ook steeds terug in de nieuwere bewerkingen van het Bhar.-Y. Ter aanvulling van de drie kolommen, door den schrijver gegeven, willen wij hier vermelden wat de Brata-Yuda sĕkar agĕng (eerste omwerking in het Nieuw-Javaansch met de z.g. groote maten: Ms. Bat. Gen. no. 233) in zang 57 strophe 23 te lezen geeft: pijĕr ngĕtog kuwat, goñjing ratanira, kapadal lĕpasing, kang wijayacapa, tumanduk ngĕnani, makuṭa sang parta, kasingsal wuḍar kang, keswa danañjaya, d.i. „(Karṇa) concentreert voortdurend zijn kracht; zijn wagen schommelt door den schok van het wegvliegen van den Wijaya-pijl, die doel treft en Partha's kroon raakt; de kroon wordt weggeslingerd en Partha's haar raakt los".

Als de omwerker het hierbij gelaten had, was de zaak in het onzekere gebleven. Maar hij doubleert dit moment door in strophe 29 van den zelfden zang het volgende te zeggen: mĕmĕt ing panipat, uculing warastra, binarĕngan kusir, anĕndal tatali, dadya rata goñjing, owah ing panipat, luput ngarah tĕnggak, kapareng minḍuwur, mung antuk makuṭa, d.i. „(Karṇa had) zuiver gemikt; (doch) toen Karṇa zijn pijl afschoot, op datzelfde oogenblik trok de koetsier, Çalya, met kracht de leidsels aan, zoodat de wagen schommelde, waardoor de richting (van den pijl) zich wijzigde; de hals (van Arjuna) werd dus niet getroffen, 't schot was te hoog gericht, slechts (Partha's) kroon werd getroffen".

In de editie-Cohen Stuart is deze doubleering maar half hersteld door een van de twee kronen te veranderen in een haarwrong. Men ziet dat de drie kolommen, door den heer Gonda opgesteld, nog voor vermeerdering vatbaar zijn.

Op grond van de ondubbelzinnigheid van Çalya's verraad in de nieuwere bewerking van het Bhar. - Y., welk verraad ook duidelijk blijkt uit het Mahābh. doch niet voorkomt, of althans slechts zeer vaag, in het Oudjav. Bhar. - Y., concludeert de schrijver, na naar een geschikte beteekenis voor eenige woorden, waarin dit verraad zich zou kunnen schuil houden, te hebben gezocht, dat het Oudjav. Bhar. - Y. mogelijk op een andere dan de door schrijver genoemde redactie van het Mahābh. zou teruggaan. Dit komt mij niet noodzakelijk voor, en bovendien is een oplossing langs den weg van tekstvergelijking n.h.m.v. niet te bereiken. Wèl kan, naar ik meen, een oplossing, zij het ook bij benadering, worden verkregen langs *psychologischen* weg. Wij veronderstellen als volgt: Mpu Sĕḍah koestert blijkbaar grooten eerbied voor de figuur van Çalya; daarom spaart hij hem al te zeer in het oog vallende laaghartigheid door de verdoezeling van Çalya's rol tijdens den strijd van Arjuna tegen Karṇa. Maar de overlevering die op het Mahābh. teruggaat en *thans* bij de Javanen nog zeer levendig is, is veel te sterk dan dat ze tenietgedaan zou kunnen worden door de verdoezeling van Mpu Sĕḍah. En de Javaansche omwerkers — incluis Raffles' zegsman — hebben blijkbaar geen moed gehad deze overlevering te verwaarloozen — hierbij laten wij in het midden of de omwerkers Sĕḍah's tekst woord voor woord al dan niet hebben verstaan —; daarom nemen ze de overlevering mede in hun omwerkingen op. Wat de Mal. lezing betreft, ik heb sterk den indruk dat deze direct teruggaat op Sĕḍah's tekst. Immers de (laatste) dialoog van Çalya met Karṇa in de Mal. redactie: „salah anak-panah toean-hamba itoe, tinggi amat, tiada 'kan mĕngénai", maka sahoet maharadja Karṇa: „tiada' kan salah, lihat-lah oléh toean-hamba" komt niet alleen in woorden, maar ook in toon wonderbaarlijk overeen met het volgende: „dudū tĕkapta, arddhāruhur dahat iku ng çara, bhagnawīrya", d.i. gij doet verkeerd, gij mikt te hoog met uw pijl en gij

zult uw doel missen (dit zegt Çalya); Karṇa antwoordt: „hāh tan salah tiki, lihat niyata n pějah ya", d.i. „neen, niet verkeerd, kijk maar, hij (Arjuna) wordt stellig gedood". Deze dialoog nu komt voor in de editie-Cohen Stuart noch in de Brata-Yuda sěkar agěng. Hoewel niet met zekerheid te zeggen is of de Jav. overlevering eenigen invloed kan hebben gehad op de Mal. lezing, kan de overeenkomst tusschen beide inzake het op den voorgrond treden van Çalya's verraad toch wel worden verklaard. Het schemert n.l. nog zeer duidelijk door dat de Mal. lezing de twee plaatsen: Çalya's opmerking en de betichting van Açwatthamā aan het adres van Çalya, combineert. Zoo kunnen de woorden *memběri isjarat* en *Krěsna poen ingětlah* hun ontstaan te danken hebben aan: *wruh anon mawangsit* en *Harimūrti tělas prayatna*. Op deze wijze treedt het verraad van Çalya automatisch naar voren. Maar nemen wij die twee plaatsen ieder voor zich, — vooral omdat zij van twee verschillende auteurs zijn — dan zijn de woorden van Açwatthamā tot Çalya gericht, van het standpunt van Sěḍah's bedoeling bekeken, niets anders dan een „losse" betichting; want Çalya heeft toch niets gedaan, dat door zijn spierkracht zou zijn veroorzaakt. Van het standpunt van de overlevering bezien zijn zij daarentegen een correctie, en wel van Panuluh op de verdoezeling van Sěḍah. Dus reeds Panuluh kan de overlevering niet van zich afschudden. Dat Arjuna volgens Açwatthamā zich zou hebben gebukt, is ter plaatse onjuist. Wèl is de wagen van Arjuna een elleboog- of armdiepte (sa-roh) [1]) (in den grond) gezakt, maar dit geschiedt door den stoot van Krěṣṇa.

Ten slotte: dat Mpu Sěḍah eerbied voor Çalya koestert blijkt verder hieruit, dat hij niet verder wil gaan als hij het openlijk optreden van Çalya moet beschrijven; hij laat zijn gedicht bij Çalya's optreden door Mpu Panuluh voortzetten.

---

[1]) De oorspronkelijke beteekenis van *roh* is „grijp" of „greep"; hierbij denkt men aan de lengte of aan de uitstekende beweging van den arm. Het Nw.-Jav. *rogoh* is oorspronkelijk een verdubbeling van *roh*. Vgl. de uitvoerige uiteenzetting over het woord *roh* door Dr. Gonda in de B. K. I. deel 88 blz. 495.

Alles bij elkaar genomen geloof ik dat de eigenaardige, of wil men geïsoleerde, positie van Sĕdah's werk niet uit den tekst moet worden verklaard doch wel psychologisch, en dat niet naar een andere redactie van het Mahābh. gezocht behoeft te worden.

POERBATJARAKA.

BOEKBESPREKING.

Synthetische vormen in de „Primitieve" Cultuur. Rede, uitgesproken op den achtsten herdenkingsdag van de stichting der Rechtshoogeschool te Batavia, den 28sten October 1932, door MR. F. D. HOLLEMAN. G. Kolff & Co— Batavia-C. 1932.

Het vraagstuk van de primitieve classificatie, waarover op den achtsten Dies der Rechtshoogeschool Prof. Holleman een rede heeft uitgesproken, hield, ook wat Indonesië betreft, steeds de geesten der onderzoekers bezig. Reeds Brandes werd er door getroffen, Van Ossenbruggen gaf er de eerste samenvattende verhandeling over, Rassers bouwde er zijn even vernuftige als vermetele verklaring van den zin van het wajangspel op, Pigeaud schreef er over in een artikel in den Feestbundel van het Kon. Bat. Genootschap, en zoo zijn er meer die, telkens weer bij hun onderzoek op restanten van dergelijke classificaties stootend, naar de verklaring ervan zochten. Daarom is het verheugend dat Prof. Holleman de gegevens thans vermeerderd heeft door uitvoerig mede te deelen wat voor enkele jaren de toenmalige controleur H. J. Jansen aangaande de hoogst merkwaardige volksordening op Ambon bekend gemaakt heeft, alsmede wat deze opmerkte omtrent de denkvormen waarin dit alles thuis hoort [1]). Daar deze belangrijke beschouwingen tot dusverre nog niet werden gepubliceerd is het goed dat zij thans door deze rede verder openbaar gemaakt zijn, wat mede voor andere onderzoekers nog eens een aanleiding moge zijn om op hun gebied dergelijke belangrijke verschijnselen niet te verwaarloozen.

De begrippen *roemah, hena,* en *oeli* worden beschreven en vooral het laatste, zoowel in zijn onderverdeeld zijn in

[1]) In een vergadering van de Afd. Adatrecht van het K. B. G. op 24 Juni 1929; publicatie in een Adatrechtbundel moet nog plaats vinden.

kleinere groepen als ook in zijn zelf weer deel uitmaken van een groep van drie, vijf of negen oeli's, blijkt zeer belangrijk te zijn, doordat wij hier niet met een simpele verdeeling te maken hebben, maar met eene waarin ook alle mogelijke andere begrippen opgenomen zijn met bepaalde onderlinge waardeeringen en verhoudingen. Drie denkvormen worden dan aangewezen, waarin al deze vreemde groepeeringen als vanzelf passen: in de eerste plaats moet men zich deze organische groepen en hare combinatie tot het geheel der maatschappij denken naar analogie van het menschelijk lichaam en zijn deelen; in de tweede plaats in daarmee overeenkomende getallen en getalscombinaties; en tenslotte in tegenstellingen, die met elkaar zeer nauw verband houden; van elk dezer onderling correspondeerende groepeeringen geeft spreker enkele voorbeelden Prof. Holleman beschouwt al deze drie denkvormen als varianten van een en denzelfden grondvorm van het denken, waarvan het leidend beginsel is „dat het steeds de eenheid is die zich deelt, zonder haar eenheid te verliezen": de synthese dus, zij het dan ook in zgn. „primitieven" zin.

Den zin van dit alles ziet de spreker in het feit, dat deze groepen, die zich levende organismen voelen, zich ook als zoodanig gedragen en zich differentieeren en onderscheiden, volkomen logisch en noodzakelijk om behoorlijk te kunnen functionneeren en om aan de eischen die het groepsleven op allerlei gebied stelt, te kunnen beantwoorden.

Deze denkvormen, waarin al deze voor ons gevoel zonderlinge verdeelingen haar plaats vinden, kunnen evengoed op andere terreinen van de cultuur worden aangewezen. Zoo noemt spreker op economisch gebied als voorbeeld van deze „eenheid die zich deelt zonder haar eenheid te verliezen" de verkaveling van den grond, terwijl toch deze complexen, bestemd tot bevrediging van de behoeften van bepaalde families of individuen, nog als integreerende deelen beklemd blijven in de greep van de grootere eenheid. Op het gebied van het recht vinden wij dit terug in de figuur van den rechter die niet „buiten de sfeer der partijen staat maar voor de groep en als de groep, de eenheid welke partijen en hem omvaamt" recht spreekt om de harmonie, de eenheid van het groepsleven te herstellen.

In het tweede gedeelte van zijn rede tracht Prof. Holleman dan de gesteldheid van den geest waarin deze met de onze contrasteerende denkvormen thuis hooren, nader met behulp der psychologie te bepalen, omdat de tegenstellingen, die wij tusschen de culturen kunnen constateeren, terug te brengen zijn op verschillen in de geestesgesteldheid van de dragers van die culturen.

Spreker is van meening dat deze verschillen niet van principieelen aard zijn, dat zij geen onoverbrugbare kloof vormen, daar „in zijn diepste wezen de menschelijke geest over de geheele wereld eenerlei is".

De primitieve mentaliteit is niet, zooals Lévy Bruhl beweerde, praelogisch, maar zij is logisch op haar eigen wijze, naar haar eigen gesteldheid, die geen constante eigenschap is, maar die onderhevig is aan een ontwikkelingsproces. Dat blijkt ook wel uit het feit dat de Westersche cultuurmensch allerminst zijn primitieve mentaliteit volkomen verloren heeft, maar dat deze telkens weer in bepaalde omstandigheden opduikt, waaruit weer volgt dat ook de mensch van dezen tijd „naar gelang van uiterlijke of innerlijke omstandigheden bij wijze van spreken in verschillende lagen van zijn zieleleven leeft en denkt, en zich nu eens meer primitief, dan weer meer „zivilisiert und kultiviert" verhoudt en gedraagt".

Deze aanhaling geeft Prof. Holleman uit de *Einführung in die Entwicklungspsychologie* van Heinz Werner, aan de hand van welk belangrijk werk spreker een nadere beschrijving van de primitieve geestesgesteldheid beproeft, die als „minder ontwikkelde geest" wordt gekenschetst. Ter verduidelijking is het dus noodig zich er rekenschap van te geven waarin die mindere of meerdere ontwikkeling bestaat.

Spreker beschrijft dan, blijkbaar op Hegeliaanschen grondslag, welke werkzaamheid de menschelijke geest verricht „tot het scheppen van een gedachte, een denkbeeld of een voorstelling die, omgezet in woord of handeling aanstonds tot de cultuur zal bijdragen".

Iedere gedachte of voorstelling blijkt het product eener synthese, waarvan het gehalte afhankelijk is van het ontledend of onderscheidend vermogen van dien geest, m.a.w. van de mate

van ontwikkeling van wat wij het verstand noemen, aan welks critische functie de geest zijn verheldering, zijn inzicht dankt. Wel is de geest, meer dan verstandelijk, ook redelijk, d.w.z. begrijpend-samenvattend functionneerend, maar vooral het verstand is bij uitstek voor ontwikkeling vatbaar, door welke ontwikkeling het peil van den geheelen geest stijgt. Hierbij dient men wel in het oog te houden dat „die vorming van gedachten en voorstellingen alleen een proces van den *bewusten* geest is voor zooveel en voor zoover de geest verstandelijk ontwikkeld, door het verstand verhelderd is". Naarmate dus het peil der verstandelijke ontwikkeling afneemt, zal dit proces een steeds minder bewust karakter aannemen en a.h.w. meer en meer op den tast of op het gevoel gaan plaats grijpen. Hier hebben wij dan het „primitieve" denken dat op eigen wijze zijn voorstellingen opbouwt, „welk in wezen niet anders dan minder- of min-ontwikkeld denken, blijkt te zijn". Dit affectieve, primitieve denken wordt nimmer uitgewischt, slechts verdrongen; „het blijft de basis, en slechts voor zoolang en zoover de zon des verstands den geest verlicht, voert dit den geest op hooger peil".

Na deze bepaling van de primitieve mentaliteit keert Prof. Holleman terug tot de vraag hoe de in het eerste gedeelte zijner voordracht behandelde denkvormen zich als scheppingen van een dergelijk affectief denken laten verklaren, waarbij hij het boek van Werner weer tot uitgangspunt zijner beschouwingen neemt. Deze heeft aangetoond hoe de voorstellingen en gedachten, zoowel naar vorm als naar inhoud, bij het primitieve denken een geheel ander „aanzijn" (?) vertoonen dan een product dat onder overigens gelijke omstandigheden in een meer rationeel denkend brein gevormd zou zijn. Hij spreekt daarbij van een concreet denken, waarbij denken en aanschouwen een ongescheiden eenheid vormen. Eerst langzamerhand zou zich hier een onaanschouwelijk, een abstract denken uit afscheiden. De voorstellingen zelf zijn van een complex en nog ongedifferentieerd karakter, en waar die differentiatie al plaats gegrepen heeft, is dit op een primitieve wijze gebeurd, niet op de basis van het abstracte denken, maar meer intuïtief, niet met abstracte

begrippen, maar met concrete voorstellingen. Ondanks de tot stand gekomen differentiatie wordt de verbondenheid nog sterk gevoeld: de vorm der voorstellingen is naar het woord van Werner nog „diffus" en „ungegliedert", en de onderdeelen kunnen nog niet als vrije, zelfstandige onderdeelen gelden. Ieder gedeelte heeft aan zich de kenmerken van het totaal: de voorstelling, als denkvorm beschouwd, doet zich voor als een eenheid, die nog een samenvatting is van de, aan haar zich ontwikkelende, aan elkaar tegengestelde onderdeelen. Wij hebben hier dus den synthetischen denkvorm, die aan de abstractie nog niet toe is.

Duidelijk onderkent men nu aan de in het eerste gedeelte besproken cultuurvormen den verstandelijk nog onvoldoend ontwikkelden geest, die nog onvolledig ontleedt en zich in diezelfde mate op het gevoelvolle denken verlaat. Naarmate de differentiatie voortschrijdt, waarmede een proces van toenemende abstractie gepaard gaat, neemt de verstandelijke ontwikkeling toe en geeft daarvan ook blijk door meer rationeele cultuurvormen.

Naast de onontwikkeldheid en de onvolkomenheid vertoonen echter, zegt Prof. Holleman, deze cultuur- en denkvormen ook nog het aspect der volkomenheid. Immers als synthese impliceeren zij die samenvatting en harmonie, die in de cultuur van het Westen maar al te latent geworden zijn, en die een der aantrekkelijkheden uitmaken van de volken onder wie zij nog voorkomen.

Echter ook de geest van het Westen versaagt niet, maar worstelt met zich zelf, en langzaam doch gestadig wordt het beter inzicht en eene orde met meer eenheid en harmonie verkregen.

De tegenstelling tusschen de moderne en de meer primitieve denk- en cultuurvormen, tusschen West en Oost, ontwikkelde zich in het licht van een eenzijdig rationalistisch denken tot een kloof; doch ethnologie en psychologie leeren thans dat deze tegenstelling niet principieel en onoverbrugbaar is. „Zij is te herleiden tot een gradueel verschil van minder of meer ontwikkeld verstandelijk denken". En dit inzicht zou ook de in het werkelijk leven bestaande kloof tusschen Oost en West kunnen overbruggen.

In deze samenvatting van de rede van Prof. Holleman hebben wij getracht de hoofdlijnen van het betoog zoo duidelijk mogelijk naar voren te laten treden en dus zoo veel mogelijk den inhoud met de eigen woorden van den spreker weergegeven. Op het belang ervan wezen wij reeds en ook op de wenschelijkheid dat nog veel meer dan tot nu geschiedde dergelijke onderzoekingen als door Jansen ingesteld zijn, worden ondernomen. Men ziet welk een resultaat er in een streek als Ambon, dat toch reeds eeuwen werd gechristianiseerd, nog behaald worden kan. Ook de poging van Prof. Holleman om met behulp van de psychologie der primitieven, zooals die in het belangrijke werk van Werner gegeven wordt, de geestesgesteldheid te bepalen waaruit deze voor ons zoo vreemde instellingen hun verklaring kunnen vinden, verdient onze volle belangstelling. Want om, zooals Prof. Holleman met recht opmerkt, met Durkheim en Mauss de stamindeeling als grondslag der classificatie te nemen, is slechts een verplaatsing der moeilijkheden, en daarom is een poging om met behulp van de moderne psychologie dit immer den geest intrigeerend geheim op te helderen, zeer toe te juichen. Toch aarzelen wij de hier gevolgde methode de juiste te achten, daar de schrijver o.i. twee heterogene opvattingen tracht te verbinden, die innerlijk met elkaar in strijd zijn. Wij bedoelen de evolutionistische, Hegeliaansche beschouwingen over de rol, die het denken in het geestesleven en in de ontwikkeling daarvan speelt, en anderzijds de juist deze evolutionistische beschouwing sterk bestrijdende theorie van Werner, die de opvatting, dat er slechts één soort denken bestaat, geheel verwerpt, maar van wien Prof. Holleman toch de voornaamste begrippen overneemt.

Op de waarde van de eerste beschouwingen, waaromtrent trouwens sedert Hegel de opvattingen zeer veel wijzigingen hebben ondergaan, kunnen wij hier niet ingaan; hiermede zouden wij trouwens ook het terrein der psychologie verlaten, waarmede de hier bedoelde verschijnselen toch verklaard zouden worden. Liever trachten wij dan ook aan de hand van het boek van Werner onze meening te staven dat deze schrijver met name ten aanzien van het begrip ontwikkeling

een standpunt inneemt dat lijnrecht met dat van Prof. Holleman in strijd is, waaruit dan tevens blijkt dat de door hem gebruikte termen in een geheel ander verband thuis hooren en alleen daar dus ook gebruikt mogen worden.

Werner merkt n.l. in zijn inleidende hoofdstukken op dat het begrip ontwikkeling op twee manieren begrepen kan worden: de oude opvatting is die der natuurwetenschappen, de moderne is de organische. Practisch illustreert hij dit verschil aan de karakteristiek van den kinderleeftijd. Vroeger karakteriseerde men dit stadium als een aggregaat van kenmerken: het geheugen van het kind is voornamelijk mechanisch, het denken nog niet logisch, de wil wordt door oogenblikkelijke opwellingen gekenmerkt etc. Dit zelfde kan van de psychologie der primitieven worden gezegd. De moderne ontwikkelingspsychologie echter tracht het geestelijk bouwplan, de structuur ervan te begrijpen, waaruit dan die verschillende uitingen verstaanbaar worden. „Die Entwicklungsstufe musz unter dem Gesichtspunkte ihrer organischen Einheit, ihres sinnvollen Gefüges betrachtet werden. Und ebenso wurde früher die Richtung jeglicher Entwicklung gewöhnlich nicht in ihrer organischen Einheit, sondern nach dem Bilde einer psysikalischen Bewegung oder auch einer Anhaufung von hinzukommenden Merkmalen betrachtet" [1]). Het besef dringt door dat ontwikkeling „schöpferische Entwicklung" is, wat beteekent dat ieder volgend stadium een eigensoortig nieuw geheel tegenover het vroegere vertegenwoordigt. „Nicht durch die Subtraktion von einzelnen Merkmalen der höheren Stufe ist die primitivere bestimmt, sondern jede auch noch so primitive Stufe ist ein relatives abgeschlossenes, eigenlebendiges, unter Umständen ebenso reiches organisches Ganzes. Ebenso ist umgekehrt jede höhere Stufe ein grundsätzliches Neues, das auf dem Wege der Addition nicht von der früheren Stufe her ableitbar ist" [2]).

Zoo is het ook met de ontwikkeling van het denken gesteld: deze moet niet als gaande in een mathematische lijn gezien worden, zoodat de logische capaciteit zich quantitatief

[1]) o.c. pag. 6. [2]) id. pag. 7.

vermeerdert; bij den primitieven mensch vinden wij een geheel andere structuur, die de geheel andere wijze van denken verklaren kan. „Man wird also das Denken der primitiveren geistigen Stufen nicht als graduell verschieden vom Denken des Kulturmenschen bezeichnen können, sondern als qualitatif anders. Die abstrakte — in der höchsten Form wissenschaftliche — Denkart des Kulturmenschen ist eine in keiner Weise durch stätige Übergänge von primitiveren Stufen her erreichbare Neuschöpfung. So zeigt sich der Entwicklungsbegriff innerhalb der Völkerpsychologie als eminenter Lebensbegriff. Leben aber heiszt Neugestaltung, heiszt schöpferische Änderung" [1]).

In het spoor van Goethe formuleert Werner dan de ontwikkeling, zoo opgevat als juist beschreven werd, als een voortgaande differentieering en centraliseering.

Uit het bovenstaande blijkt duidelijk dat het verschil tusschen modern en primitief, tusschen Oost en West niet wezenlijk gelegen is in het, natuurlijk aanwezige, verschil in verstandelijke ontwikkeling, maar dat men slechts door een „schöpferische Analyse" inzicht krijgen kan in de zoo verschillende geestelijke structuren en niet door een „schöpferische Synthese" [2]). En zoo gezien beteekent de opmerking dat eerst „allmählich" het abstrakte denken aan den dag treedt (o.c. blz. 37) allerminst een toevoeging van buiten af, of een geleidelijke en *gradueele* ontwikkeling van een in kiem gegeven mogelijkheid, maar een differentiatie, een „schöpferische Änderung", van welk proces ons niets bekend is, terwijl dat denken zelf telkens opnieuw uit het geheel in zijn waarde begrepen moet worden. Uit dit alles volgt, dat het op grond van deze inzichten niet geoorloofd is te spreken van het verstand, dat den geest op hooger peil voert.

Iedere ontwikkeling is, als elke groei in het leven, een onherleidbaar proces, dat zich allerminst „schlankweg geradlinig" behoeft te voltrekken [3]), waarbij telkens een nieuw geheel ontstaat, dat met het oude veel gelijkenis hebben mag, maar dat als een organisch eigen geheel toch heel iets

[1]) o.c. pag. 17. [2]) id. pag. 10. [3]) id. pag. 17.

anders is dan dat oude, quantitatief met eenige elementen vermeerderd. En in den grond geeft Prof. Holleman telkens blijk van deze laatste opinie, als hij meer dan eens spreekt van de geleidelijke en quantitatieve vermeerdering van het licht, dat de opkomende zon des verstands in den geest verspreidt.

Hieruit volgt ook dat wij, wetenschappelijk gesproken, het optimisme van den spreker over een beter verstaan van Oost en West niet kunnen deelen. Maar is dat zoo noodig en is in het leven het niet-begrepene niet van veel meer waarde, daar het de rijkdom ervan openbaart, en sluit een niet geheel begrijpen noodzakelijk een elkaar niet vertrouwen in, wat toch maar het belangrijkste is?

Voor dergelijke vragen is het hier echter niet de plaats. Het komt er op aan te constateeren dat op grond van de ontwikkelingspsychologie van Werner de definitie van Prof. Holleman: dat het primitieve denken *in wezen* niets anders is dan het minder- of min-ontwikkelde denken, onhoudbaar is en dat daarom diens werk in dit verband en bij een zoo afwijkend inzicht in principieele levensvragen, waartoe toch dit alles te herleiden valt, beter niet aangehaald ware. De eenheid van deze op zich zelf zoo loffelijke poging een der belangrijkste uitingen der primitieve psyche duidelijk te maken, zou dan niet door innerlijke tweespalt gebroken zijn.

K. HIDDING.




CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY
New Delhi